Paul Wolters

LEBENSWELT UND WISSENSCHAFT

SOZIALTHEORETISCHE ANSÄTZE UNTER ASPEKTEN DER PHÄNOMENOLOGIE

1976

1971

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547228_0026

Soziologie

Lebenswelt und Wissenschaft
Sozialtheoretische Ansätze unter Aspekten der Phänomenologie

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster/Westfalen

vorgelegt von

Paul Wolters aus Krefeld

1971

Tag der mündlichen Prüfung: 26.1.71

Dekan: Prof. Dr. Lausberg, geschäftsf. Prodekan

Referent: Prof. Dr. Schelsky

Korreferent: Prof. Dr. Kaulbach

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

LEBENSWELT und WISSENSCHAFT

Sozialtheoretische Ansätze unter Aspekten der Phänomenologie

Inhalt

		Seite:
1.	Einleitung	1
2.	Husserl: Lebenswelt und Wissenschaft	5
	2.1. Die Krise der Wissenschaften	5
	2.2. Intentionalität	8
	2.3. Lebenswelt	14
	2.4. Lebenswelt und Wissenschaft	23
3.	Soziologische Theorie unter Aspekten der Phänomenologie	61
	3.1. Subjektivität und Reflexion	62
	3.2. Theorie und Reflexion als Praxis	97
4.	Literatur	100

1. Einleitung

Die jüngeren Mitglieder der "Frankfurter Schule" kritisieren den späten Herbert Marcuse, in dem sie ihm lebenslange Befangenheit in einem philosophischen Ansatz ankreiden, wie er von Martin Heidegger, dessen Mitarbeiter Marcuse gewesen war, repräsentiert und zu großer Wirkung gebracht wurde.[1] Sie werfen ihm vor, den Marxismus dadurch verfälscht zu haben, daß er versuchte, zentrale Begriffe der marxschen Lehre durch Fundierung in einer selbstbegründenden Philosophie legitimieren zu müssen.[2] Tatsächlich verfaßt Marcuse zwischen 1928 und 1933 einige Schriften, in denen er Marx unter dem direkten Einfluß von "Sein und Zeit" interpretiert.[3] Es ist auch nicht zu übersehen, daß die Unmittelbarkeit, mit der die "Große Verweigerung" als privatisierte Revolutionsbasis angesichts der totalen Verfremdung der spätkapitalistischen Gesellschaft und die sie beschreibenden Kategorien eingeführt werden, in ihrer Denkstruktur Heidegger verwandt sind.[4] Als Autorität für diese Kritik wird in diesem Zusammenhang Jürgen Habermas bemüht, der in dem Aufsatz "Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus"[5] von der Philosophie verlangt, auf Selbstbegründung zu verzichten. Theorie könne nicht mehr in ontologischer, sondern nur mehr in praktischer Absicht betrieben werden.[6] Als solche nenne Marx sie Kritik. Bei der Gegenüberstellung "typischer Antworten auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte" mit der "Antwort des Historischen Materialismus"

---

1) Vgl. Antworten auf Herbert Marcuse, Frankf. 1968

2) Vgl. Schmidt, A., Existentialontologie und histor. Materialismus bei Herbert Marcuse, in: Antworten ..., S. 17 ff.

3) Ebd., S. 19 f.

4) Ebd., S. 48 f.

5) Vgl. Habermas, J., Theorie und Praxis, Neuwied, Berlin 1963, S. 261 ff.

6) Ebd., S. 311

fordert Habermas von der Philosophie, sie könne den "Sinn nicht mehr als Idee einer praktischen Vernunft" aus "Bewußtsein überhaupt" ableiten, die Struktur, aus der er zunächst transzentental gewonnen werde, müsse vielmehr eine Struktur der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation selber sein, und wie diese objektiv. Sie gehe nicht als allgemeine Struktur des Bewußtseins oder der Geschichtlichkeit des Menschen aller Geschichte voraus, sei vielmehr Teil, nach Marx "Ausdruck", dieser bestimmten geschichtlichen Situation.[1)]

Habermas hat seine Auseinandersetzung mit Marcuse nicht in den von ihm herausgegebenen "Antworten auf Herbert Marcuse" veröffentlicht.[2)] Vielleicht ist das kein Zufall. Denn der Tenor seiner Kritik weicht entschieden von den "Antworten" ab. Aber nicht nur davon, sondern auch von der Position, aus der er, wie oben erwähnt, zum Zeugen gegen Marcuse herangezogen wurde. "Die Reflexion, die die neue Ideologie herausfordert, muß daher hinter ein historisch bestimmtes Klasseninteresse zurückgehen und den Interessenzusammenhang einer sich selbst konstituierenden Gattung als solchen freilegen".[3)] So schließt die Arbeit über Marcuses späte Thesen. Die strukturelle Ähnlichkeit mit Marcuses Denken ist an dieser Stelle nicht zufällig.

Ziel dieser Arbeit ist es nun, zu zeigen, daß Habermas und Marcuse und mit ihnen andere führende Vertreter der deutschen soziologischen

---

1) Ebd., S. 311

2) Vgl. Habermas, J., Zum Geleit. in: Antworten ..., Fußnoten S. 15

3) Habermas, J., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt 1968 (Unterstr. v. Verfasser)

Theorie, die im Gegensatz zur technologisch orientierten Soziologie an ihrer aufklärerischen Funktion festhalten, zum Teil gegen ihr ausdrückliches Programm, wie ich oben an einer früheren Äußerung von Habermas zeigte, doch Versuchungen transzendentalphilosophischer Reflexion erliegen. Weil das genau die Konsequenzen hat, die über die Kritik an der so strukturierten Philosophie vermieden werden sollte, scheint es angeraten, den Spuren dieser "Abwege" nachzugehen.

Das soll über eine Analyse der Spätphilosophie Husserls erreicht werden. Wie jetzt schon einleuchten wird, ist die Darstellung der Gedanken Husserls aus der Zeit seiner "Krisis"-Abhandlung,[1] die er zwischen 1934 und 1937 niederschrieb, nicht Selbstzweck. Sie dient der Gewinnung des Denkmodells, das - wie ich glaube - auch in den erwähnten soziologischen Theorien bestimmend geblieben ist. Andererseits wird Husserl nicht zufällig herangezogen. Er hat den zentralen Widerspruch der modernen Welt, den Verlust der Lebensbedeutsamkeit der modernen Wissenschaften gesehen und im Rahmen seiner transzendentalen Phänomenologie thematisch gemacht. Der Vorteil, Husserls Denken heranzuziehen, liegt also darin, daß in der Spätphilosophie, die in Deutschland zu ihrer Zeit nie erschienen war und 1954 zum erstenmal zugänglich wurde, genau das problematisch wurde, was weiter zugespitzt die heutige Theorie bewegt: die Rolle der modernen Wissenschaften[2] in der Gesellschaft und für sie.

Um die Zeit der Entstehung der hier hauptsächlich herangezogenen Arbeiten Husserls erschien Max Horkheimers "Traditionelle und kritische

---

1) Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, Haag 1962

2) Ein bei Husserl beliebter Ausdruck.

Theorie",[1] die man eine Programmschrift der "Frankfurter Schule" nennen könnte. Habermas hat in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung "Erkenntnis und Interesse",[2] den damaligen Gedanken Horkheimers aufnehmend, an die Abhandlung Husserls angeknüpft.[3] Wie er, an Horkheimer erinnernd, in einer Kritik des husserlschen Theoriebegriffs sich im Prinzip dann doch nicht endgültig aus den angegriffenen Denkstrukturen zu lösen vermag, soll als bezeichnend herausgestellt werden.

Nun geriete die Analyse offensichtlich zu kurz, wenn sie es dabei beließe, den soziologischen Theorien Inkonsequenzen vorzurechnen. Ihre Intention ist vielmehr, die angesichts der Krise der Wissenschaften prätendierte neue Vermittlung von Theorie und Praxis in diesen Theorien ernst zu nehmen. Indem gezeigt wird, wieso auf den angebotenen Denkwegen die angestrebte Vermittlung nicht möglich ist, weil man in der Reflexion auf Ebenen des Transzendental-Tatsächlichen ausweicht, wo man sich doch gerade aus der Befangenheit im Tatsächlichen auf empirischer Ebene befreien wollte, soll versucht werden, in Erkenntnis der Gründe für dieses Ausweichen die Dimension der notwendigen neuen Vermittlung offen zu halten.

Ansatzpunkt der Kritik wird dabei der Gedanke sein, daß zwar der "Objektivismus" der Wissenschaften erkannt wird und Reflexion auf die unbeachteten Voraussetzungen zur Überwindung dieses Zustandes in Gang gebracht wird, die

---

1) Horkheimer, M., in: Ztschr. f. Sozialf., VI, 1937, S. 245 ff.

2) in: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', S. 146

3) Ebd. S. 147

Wissenschaften selbst aber in der Tatsächlichkeit ihres Betriebes unberührt gelassen werden, ja eine transzendental nicht mehr hinterfragbare Weihe bekommen. Wenn die Tatsachenbefangenheit der Wissenschaften fragwürdig ist, muß eine konsequente Theorie auch den tatsächlichen Bestand der Wissenschaften problematisieren. Daß sich das nicht notwendig über die bereits bestehenden Methedologien, die je ein Teil des Wissenschaftsbetriebes selber sein können, vollziehen kann, sondern auf diesem Weg gerade den genannten Gefahren ausgesetzt ist, ist aufzuweisen.

2. Husserl: Lebenswelt und Wissenschaft

Husserls "Logische Untersuchungen" von 1900 sind vielfach als Durchbruch empfunden worden. Es ist rückblickend schwer zu ermessen, mit welchen Erwartungen der argumentativ errungene "Sieg über den Psychologismus" verbunden wurde. Sicher waren die teilweise emphatischen Reaktionen schon Ausdruck einer Krise des Selbstverständnisses der Wissenschaften, wie es sich dann seriös und populär allmählich breitmachte. Denn das psychologistische Selbstverständnis bedeutet ja nicht nur Befangenheit in einer falschen Theorie eines totalen Mechanismus, sondern hob die Möglichkeit von Theorie überhaupt auf. Die von Husserls in mühsamen Kleinschritten vollzogene immanente Kritik der etablierten Logik befreite zwar aus dieser Selbstauflösung, ließ die Theorie aber aus der am Psychologismus vorausliegenden Problematik nicht mehr los. Die phänomenologische Schule, vor allem ihre Hauptvertreter Husserl, Scheler und Heidegger, gewannen ihre Theorien ausdrücklich in der Auseinandersetzung mit einem

ihnen entsprechenden Begriff der wissenschaftlichen Gesellschaft.[1] Als Beispiel seien Husserls Gedanken dazu dargestellt.

2.1. Die Krise der Wissenschaften

"Gibt es angesichts der ständigen Erfolge wirklich eine Krisis der Wissenschaften ?", lautet die erste Kapitelüberschrift der "Krisis"-Abhandlung.[2] Husserl meint hier nicht Unsicherheiten des Wissenschaftsbetriebes selbst. Nicht interne Methodenprobleme, wie sie etwa die Mathematik oder Physik entscheidend veränderten, führten in die Krise.[3] Auch die Geisteswissenschaften sind nicht innerlich erschüttert. Insofern trifft Husserls Behauptung auf den Protest der in ihrem Selbstverständnis ungebrochenen Wissenschaftler. Aber daneben gibt es die "allgemeinen Klagen über die Krisis unserer Kultur"[4] und Husserl stellt eine "hinsichtlich der Wissenschaften eingetretene Umwendung der allgemeinen Bewertung" fest.[5] Die Ausschließlichkeit, mit der sich im vorigen Jahrhundert die ganze "Weltanschauung" des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten "prosperity" blenden ließ, gerät deshalb in die Krise, weil plötzlich die darin beschlossene Vergessenheit der Fragen sichtbar wird, "die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind".[6] Der

---

1) Vgl. Scheler, M., Die Wissensformen und die Gesellschaft, 2.A., Bern 1960, vor allem S. 193 ff., weiter in allen Werken passim. Bei M. Heidegger ist "Sein und Zeit" als eine solche Auseinandersetzung zu verstehen. In den Spätwerken wird das Problem dann durchgängig akut.

2) Husserl, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften ..., S. 1

3) Husserl, Krisis, S. 2

4) Husserl, Krisis, S. 3

5) Ebd.

6) Ebd., S. 3 f.

Grund für dieses Versäumnis ist nach Husserl die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft. "Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen",[1] reduzieren den Menschen ebenfalls auf Tatsächliches, lassen nur "objektiv Feststellbares" als wahr gelten. Dieser Positivismus hat wie die Naturwissenschaften auch ihrem Vorbild gemäß die Geisteswissenschaften erfaßt, die sich demnach auf das Konstatieren von Fakten beschränken. Sie stellen fest, daß "alle Gestalten der geistigen Welt, alle den Menschen jemals Halt gebenden Lebensbindungen, Ideale, Normen wie flüchtige Wellen sich bilden und wieder auflösen, daß es immer so war und immer so sein wird".[2] In unserer Lebensnot, die besonders am Ende des ersten Weltkrieges sich zeigt, hat uns diese Wissenschaft nichts zu sagen. Die Krisis der Wissenschaften ist der Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit. Husserl erwähnt in diesem Zusammenhang die vom positivistischen Wissenschaftsideal geforderte Ausschaltung aller wertenden Stellungnahmen, aller "Fragen nach Vernunft und Unvernunft des thematischen Menschentums und seiner Kulturgebilde".[3]

Der positivistische Wissenschaftsbegriff ist demnach lediglich ein Restbegriff.[4] Husserl mißt ihn historisch am Ideal einer "allbefassenden Wissenschaft", wie es am Beginn der Neuzeit bei der "Begründung der Autonomie des europäischen Menschentums" gefaßt wurde. Von daher begreift er die Krise der den modernen Menschen bestimmenden Idee. Ihr "Sinn" durchzieht, obschon ihr selbst unbewußt, die neuzeitliche Geschichte.[5]

---

1) Ebd., S. 4
2) Ebd.
3) Husserl, Krisis
4) Ebd., S. 6 f.
5) Ebd., S. 13 f.

Der Ausgang vom Faktum der Krise, die von Husserl als "Lebensnot" angesichts der von den Wissenschaften ausgelassenen und ausgeklammerten Fragen nach dem "Sinn" der Faktenwelt für den Menschen, der traditionell vage sich als Subjekt freier Gestaltung begreift, gedeutet wird, steht in einer vorweg schon angenommenen Auslegung der Geschichte. Wie die Geschichte im ganzen, verliert auch die Krise und ihr Ausdruck bei den Betroffenen ihre Tatsächlichkeit. Sie ist Moment in einer vernunftgeschichtlichen Teleologie, als deren "Funktionär"[1] sich der phänomenologische Philosoph versteht. In der Spätphilosophie Husserls wird die Geschichte insofern entdeckt, als der früher über die reine Bewußtseinsanalyse gewonnene Ansatz nun auf die Geschichte übertragen wird.[2] Dabei gerät so etwas wie eine "Phänomenologie des Bewußtseins", die "immerfort den historischen Gesamtzusammenhang als einen personalen im Auge hat".[3] Die historische Analyse bleibt Bewußtseinsanalyse. Damit verliert die Krise den Ernst, den sie paradoxerweise für den in die innere Emigration gezwungenen Juden hatte. Hier schon deutet sich das Verhältnis der Transzendentalphilosophie zur Geschichte an, das uns interessieren muß.

2.2. Intentionalität

Husserls frühe Entdeckung war die intentionale Struktur des Bewußtseins gewesen.[4] Darin be-

---

1) Ebd., S. 15

2) Vgl. Blumenberg, H., Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, Turin 1963, S. 11

3) Husserl, Krisis, S. 72

4) In den schon erwähnten "Logischen Untersuchungen", 1. A., Halle, 1900, 4. A., Halle 1928

stand die Überwindung des Psychologismus, der die Grundunterscheidung zwischen Denken und Gedachtem aufgehoben hatte. Die Wirkung dieses neuen Ansatzes reichte weit über die Philosophie hinaus.[1] Im ersten Anlauf hatte Husserl den Begriff der Intentionalität noch nicht als transzendentale Struktur gefaßt, er hatte in "Logischen Untersuchungen", d.h. in wissenschaftstheoretischen Analysen zunächst die gegenständliche Selbständigkeit der sinnlichen Qualitäten und logischen Gebilde herausgearbeitet. Der Ansatz dieser Entdeckung war noch zu formal, als daß er nicht viele grundverschiedene Gedankenentwicklungen initiieren konnte. Max Scheler ist mit einigen anderen Schülern Husserls einer Richtung gefolgt, die ontologische Wesensregionen der Welt erforschte, die alle Bereiche der Welt, gerade auch die gesellschaftlich-historischen auf ihre invariante Struktur hin absuchte. Die Ontologisierung der Werte war dabei ein ebenso entlegenes Resultat wie die Wesensform der Sozialgebilde.[2]

Die transzendentale Differenz von Denken und Gedachtem als die Grundstruktur bewußten Verhaltens steht in Gefahr auf ihre Polaritäten hin mißverstanden zu werden. Es besteht die Neigung, sie einseitig auszulegen, entweder versucht man, die Sache im Subjekt oder das Subjekt im Gegenständlichen zu begründen. Dabei ist zunächst noch uninteressant, wie die Pole selbst begriffen werden. Die Differenz selber als die Weise der Vermittlung zwischen strukturellen Polaritäten kommt

---

1) So gründet etwa H. Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1. A., Leipzig, 1930, sein System der Soziologie auf diesem Ansatz.

2) Vgl. bes. Scheler, M., Der Formalismus in der Ethik, 4. A., Bern, 1954

selten in den Blick. Husserl hat im Begriff "Intentionalität" die Dimension der Vermittlung aufgerissen und sie unausdrücklich in einer lebenslangen "Dauerreflexion" zu begreifen versucht. Dabei verführte der Begriff selber zu der einseitigen Auffassung einer Ausgerichtetheit des Bewußtseins auf die Gegenstände, tatsächlich hat Husserl denn auch das Subjekt nur über schrittweise Reduktionsprozesse erreicht. Reflexion als die Kraft, die genannte Differenz thematisch zu machen, kann Husserl nur als rückschreitendes Außerkraftsetzen von Gegebenheiten auf reines Bewußtsein hin begreifen. Das kann als zurückweichende Fundierungsmethode in das dem Gegenständlichen gegenüber ganz andere Element als schwerlich versöhnende Praxis geltend gemacht werden. Wir haben das später erneut aufzugreifen.[1)]

Andererseits sieht Husserls - und das könnte ihn unbewußt bewogen haben, den Begriff "Intentionalität" wieder aufzunehmen -, daß die Subjekte sich vornehmlich sachbezogen verhalten, d.h. welt- oder personenzugewandt, daß sie sich zunächst bei den Dingen aufhalten und daß das Subjekt selbst nur zurückgewandt in den Blick kommen kann. Die Psychologie als empirische Wissenschaft meint dabei nicht das Subjekt, ist vielmehr als Sachwissenschaft des Psychischen gerade die Täuschung über das Subjekt. Diese Sachbezogenheit des Verhaltens, die die Wissenschaften vom alltäglichen Tun übernommen haben, verführt zum "Objektivismus": als ob die Begriffsstrukturen so einfach an den Dingen und Verhältnissen ablesbar seien. Es muß hier erwähnt werden, daß die husserlsche Auslegung des transzendentalen Subjektes als Ich-Subjekt eine der Selbstverständlichkeiten ist, die in einer

---

1) Vgl. S. 60 ff. dieser Arbeit.
Das Problem der transzendentalen Differenz ist durchgängig thematisch bei: Adorno, Th.W., Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1956. sowie: Adorno, Th.W., Negative Dialektik, Frankfurt 1966

vorsätzlich alles problematisierenden Philosophie Voraussetzung bleibt: als ob das Transzendentale individuell sei.

Trotz dieser Engpässe ist der Begriff "Intentionalität" bei Husserl weiter angesetzt, als von vornherein sichtbar werden konnte. Er begreift nicht nur die Gegenstandsbezogenheit des Bewußtseins, meint vielmehr in einem damit die mögliche Intention auf die volle Gegebenheit des Gegenstandes. Bewußtseinsinhalte sind nicht Konglomerate, sondern zu "Identitätspolen" geordnet. Erfahrung ist auf Identitäten hin strukturiert. Nicht als ob in der alltäglichen Praxis erfüllte Gegenstandserfahrungen sich ereigneten, doch sie sind auf "Erfüllung" hin strukturiert.[1] Husserl hat zu diesem frühen Stadium seines Philosophierens noch nicht bemerkt, daß die Intention auf Identität nicht verwechselt werden darf mit natürlicher, in den Gegenständen an sich vorgegebenen Identitätsstrukturen. Aber indem er die Gerichtetheit als transzendentale Leistung bestimmt, hat er einem positivistischen Erfahrungsrealismus vorgebaut. Nur läßt sich nicht übersehen, daß es sich um eine fast "natürliche" Leistung des ichbestimmten Subjekts handelt. Was am Gegenstand als Strukturierungsprozeß sichtbar wird, verlangte eine Rückwirkung auf den Begriff des Subjekts. Die Frage ist, ob sich die Bestimmung der Erfahrung als strukturierender Tätigkeit nicht antiidealistisch gegen Husserl selbst auswirkt. Die Bewegung, die dieser Gedanke bei Husserl hervorruft, spricht für diese Deutung.[2]

---

1) Vgl. hier u. z. Folgenden: Blumenberg, H., a.a.O., S. 10 f.

2) Vgl. Husserl, E., Formale und transzendentale Logik, Halle 1929, S. 129, S. 146

In der Spätphilosophie weitet sich der Intentionalitätsbegriff zur Problematik des Gegenstandshorizontes aus. Die in der Identitätsstrukturierung aufgezeigte "Innenverweisung" entspricht nun einer "Horizont" genannten "Außenverweisung", die die Gegenstände selbst strukturell orientiert.[1] Dadurch ist ein möglicher Fortgang der Erfahrung eröffnet, jede Erfahrung weist über sich hinaus auf Nichterfahrbares. Aber die Spannung ist nicht nur zum "Mit" hin gelagert, in ihr ist auch das "Anders" intendiert. Zwar geht in jede Erfahrung eine bestimmte Feststellung ein, mit der der Erfahrende in seiner Situation zufrieden ist, sie reiht sich in seine Kenntnis ein, er kann darüber verfügen. In der Bewegung des Lebens kann diese "Bewährung" einen Bruch erfahren. Es kann etwas auftauchen, das der Vormeinung widerstreitet. Husserl spricht von "negativer Erfahrung", vom "nichtigen Schein", vom "Durchstrichensein".[2]

Diese ständige Bewegung betrifft nun nicht eine "universale Normalstimmigkeit" - man könnte sagen, die umfassende Struktur, die Totalität, die Erfahrung vorhergeht und sich aus ihr ständig restauriert. "Der breite Bestand des Zusammenstimmenden saugt sozusagen das neu Erfahrene in sich auf, durch entsprechende Umwandlung der Meinungen - und im voraus ist man dessen gewiß, daß jeder Zweifel muß sich beheben lassen, daß jedem Nicht-sein ein passendes Anders-sein, jedem Nichtigen ein hineinpassendes Wirkliches entsprechen und herstellbar sein muß".[3]

---

1) Vgl. Husserl, Krisis, S. 464

2) Vgl. ebd.

3) Husserl, Krisis, ebd.

Husserl hat damit die Analyse über die Entfaltung des Begriffs der Intentionalität, auf ein Niveau gebracht, auf dem er das von uns schon angeschnittene Problem der transzendentalen Differenz, die Frage nach der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem diskutieren kann, ohne der Belastung mühsamer Reduktionsprozesse ausgesetzt zu sein. Dies gelingt über den Horizontbegriff.

Die damit erreichte Dimension läßt dann auch etwas zu, was ihm zur Zeit der "Cartesianischen Meditationen" nicht gelungen war: eine Bestimmung der Intersubjektivität. Damals hatte er versucht, sie aus monadisch Bestimmten Ich-Subjekten heraus zu konstituieren. Das Konzept des allein aus sich heraus Sinn entwerfenden Subjekts stand dabei einem möglichen Begriff der Intersubjektivität im Weg.[1] Dagegen sind die nicht starr gefaßten Horizontstrukturen aufgrund ihrer Offenheit in die "Einstimmigkeit" einer umfassenden Polidee, von Husserl als der "Horizont der Horizonte" "Welt" genannt, orientiert. Diese Horizontstrukturen sind für Husserl Sinnbestände, die aus dem in der Welt als dem überhaupt Möglichen ausgewählt sind.[2] Sie verweisen in ihrer Auswahl auf andere, in ihnen nicht aktualisierte Möglichkeiten. Insofern bildet sich Sinn von Handlung und Erkenntnis strukturell im Horizont von Welt, was besagt, daß er auf Erweiterung und Veränderung hinweist. Deshalb ist die Welt für Husserl Horizont von Sinnstrukturen, aber nicht ihr Inbegriff, denn Welt ist niemals aktualisierte Totalstruktur. Sie ist vielmehr der nicht bestehende Horizont möglicher Bestände.

---

1) Husserl, E., Cartesianische Meditationen, Husserliana, Bd. 1, Haag 1963, vgl. dort bes.: V. Meditation, S. 121 ff.

2) Vgl. Husserl, Krisis, S. 464

Die Fassung der strukturellen Bestände als intentionale impliziert nun für Husserl die Möglichkeit, Intersubjektivität als "kommunikative Einstimmigkeit aus Unstimmigkeit" zu bestimmen. Wenn er dann Konsenz definiert als die Möglichkeit, sich wechselseitig korrigierend "zu einer Wahrheit zu kommen"[1] hat er das Problem "Wahrheit" nicht mehr auf der Ebene diskutiert, die er in seiner Horizontproblematik erreicht hatte. Denn Wahrheit als Konsenz von strukturell bedingten Erfahrungen ist nicht mehr traditionell platt als Übereinstimmung in Sinnidentitäten zu begreifen. Was es bedeutet, Elemente von Strukturen aufeinander wirken zu lassen, ist ihm dabei nicht zum Problem geworden. Wir müssen diese Frage später wieder aufnehmen.[2]

Soviel müßte hier klar sein, Husserls Vorstöße sind nicht ausgereift und vielfach noch in einer mehr metaphorischen Sprache befangen. In einem ersten Zugriff genügt die Feststellung, daß es ihm über die Analyse des intentionalen Bewußtsein in Dimensionen für einen Subjektbegriff vorzustoßen gelang, in dem eine starre Ichpolarität zu überwinden wäre.

Habermas hat in seiner Husserlkritik davon nichts bemerkt.[3] Er sieht Husserl in der Befangenheit einer Logik des "subjektiven Ansatzes". Damit hat er recht und unrecht. Daß er auf seinem Recht besteht, ist von seiner eigenen Position her nicht zufällig.

---

1) Ebd.

2) Vgl. S. 53 dieser Arbeit

3) Vgl. Habermas, J., Logik der Sozialwissenschaften, in: Philosophische Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967, S. 98 ff., bes. S. 123

Dagegen ist interessant zu sehen, wie die bei Husserl im Zusammenhang mit dem Horizontbegriff aufgeworfenen Fragen für die neue Systemtheorie wichtig geworden sind. Niklas Luhmann betrachtet sie als philosophische Vorarbeiten für seine Soziologie sozialer Systeme.[1] Er deutet dabei an, daß neben Alfred Schütz auch Habermas hinter dem Stand des Problems beim späten Husserl zurückbleibt und konstatiert, daß die in der von Hegel begründeten Tradition stehenden Denker einen Begriff von Vermittlung verwenden, der sich in der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt nach der Kritik durch Husserl nicht mehr aufrechterhalten lasse.[2]

Diese Diskussion scheint mir fortgesetzt werden zu können, wenn der Begriff der "Lebenswelt" geklärt ist.

2.3. Lebenswelt

Hier ist es notwendig, auf das Problem zurückzugreifen, das den Anstoß zu Husserls letzten Abhandlungen gegeben hatte: die Krisis der Wissenschaften als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit.[3] Das soll nun auf dem über die Interpretation des Horizontalbegriffs erreichten Diskussionsstand versucht werden.

Intentionalität des Bewußtseins bedeutet, wie dargestellt wurde,[4] Gespanntsein auf Welt als den Horizont aller Erfahrungshorizonte. Sie ist

---

1) Vgl. Luhmann, Niklas, Soziologie als Theorie sozialer Systeme. in: Kölner Ztschr. f. Soz. u. Sozialps. 19, 1967, H. 4, S. 615 ff., hier S. 619

2) Vgl. ebd. S. 639, Anm. 5, 10, 11

3) Vgl. S. 6 dieser Arbeit

4) Vgl. S. 9 dieser Arbeit.

dabei nicht als alles umschließende Einheit konzipiert, die wie eine höhere Gegebenheit alles Reale in sich begreift. Sie ist die regulierende Polidee der Erfahrung insofern, als die Sinnbestände durch sie auf andere Möglichkeiten hin übergriffen sind. Erfahrungen sind somit unterstreichende Herausstellungen von Realem im Horizont seiner Möglichkeiten auf dem Hintergrund des überhaupt Möglichen. Innerhalb des Strukturierungsprozesses sind Akte anzunehmen, die in einer Art "Pointierung" im Bereich des Möglichen, der "Welt", Gegenständliches isolieren und so Sinnbestände abgrenzen.[1] Diese einmal vollzogenen Abgrenzungen haben soweit Folgen, als durch sie innere und äußere strukturierende Prozesse unterscheidbar werden. Sinnbestände haben aufgrund der intentionalen Struktur von Erfahrung die Tendenz, sachlich, d.h. im Verhältnis zu anderen Beständen, und zeitlich, d.h. in der Geschichte zu bestehen. Von daher ist einleuchtend, daß für Husserl weder Natur noch Geschichte mit "Welt" identisch ist. Natur ist nicht das Sein überhaupt, das sozusagen ablesbar bereitliegt. Sie ist eine durch Isolierung herausgehobene Horizontstruktur, die nicht Spiegelung einer Natur zu nennenden Weltrealität ist.

Dieser Natur genannte Gegenstandshorizont ist in historischen Erfahrungsprozessen geworden. So ist auch Geschichte nicht ein universaler Prozeß, der von irgendeinem Punkt her in seiner Totalität auslegbar ist. Auslegungen sind lediglich in Rückgriffen auf pointierende Anfänge in der Geschichte und nicht auf Anfänge der Geschichte möglich. Sie selbst ist nicht als in Momenten konzentrierter Totalprozeß begreifbar,

---

1) Vgl. zu diesem Komplex: Blumenberg, H., a.a.O., S. 11

die sich durchaus in parallel verlaufenden Strukturierungen entfaltet. Es ist nicht unmittelbar einsichtig, wie sich auf dieser Basis die Einheit herstellen lassen soll, der eine universale Geschichtsphilosophie bedürfte.

Husserl ist selbst in diesen Widerspruch geraten. Indem er die Reflexion im Welt-Horizont-Begriff in eine Dimension vortreibt, in der Transzendentalität im Sinne der oben bezeichneten Differenz[1] als universale Offenheit gedacht wird, scheint ihn das Problem einer endlichen Bewältigung von Unendlichkeit zu widersprüchlichen Konsequenzen zu bewegen. Hier befinden wir uns mitten in der Problematik, die von der Systemtheorie als die Notwendigkeit einer "Vermittlung zwischen der äußersten Komplexität der Welt und der sehr geringen, aus anthropologischen Gründen kaum veränderbaren Fähigkeit des Menschen zu bewußter Erlebnisverarbeitung" dargestellt wird.[2] Bewußtsein als unendlicher Entwurf übersteigt die endliche Kapazität des Menschen. Interessant zu sehen ist, wie sich die verschiedensten Bemühungen an dieser Frage brechen. Die Anthropologie faßt sie in den Begriff der Entlastungsnotwendigkeit angesichts eines offenen Weltentwurfs,[3] die Existentialontologie spricht vom menschlichen Dasein in seiner notwendigen Vorherbestimmtheit durch einen bestimmten Weltentwurf, der es im Nichts hält, aber gleichzeitig sein "Verfallensein" markiert und in der "Eigentlichkeit" des Nicht-Seins, d.h. nichts anderes als auf die ei-

---

1) Vgl. S. 9 dieser Arbeit

2) Vgl. Luhmann, N., Soziologie als Theorie sozialer Systeme, a.a.O., S. 619

3) Vgl. Gehlen, Arnold, Der Mensch, 7. A., Frankfurt 1962, bes. S. 62 ff.

gene, nicht mehr anonyme Möglichkeit hin transzendiert werden soll. Heidegger hat in dem Zusammenhang von "Angst" gesprochen, die den Menschen im Bewußtsein seiner Grundverfassung ergreift und ihn immer erneut nötigt, sich an die gegebenen Bestände anzuschließen und sich der Anonymität des "Man" zu überlassen.[1)]

Husserl nimmt nun für dieses fortschrittliche philosophische Selbstbewußtsein eine historische Quelle in Anspruch: Am Anfang der europäischen Geschichte steht der Entschluß zu einem neuen "habituell festen Stil des Willenslebens in damit vorgezeichneten Willensrichtungen und Interessen".[2)] "Diese Urstiftung ... ist ... die Urstiftung des neuzeitlichen Menschentums".[3)] Mit dieser anfänglichen "Tat" kommt die Vernunft zu ihrer Entfaltung, die Intentionalität zur konsequenten Verwirklichung. Es ist auffällig, wie an dieser Stelle voluntaristische Kategorien eingeführt werden. Vernunft als zu Ende gedachte Intentionalität ist dem durch den Idealismus gegangenen Phänomenologen zu wenig. Vernunft, das ist immer auch der Wille zur Vernunft, ist Identität von Vernunft und Wille.[4)] Der Philosoph versteckt sich ausdrücklich in der Tradition des einmal geschehenen Aufbruchs. - Gedanken, die auf dem Hintergrund des Welt- und Horizontbegriffs nicht folgerichtig erscheinen.

---

1) Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, 6. A., Tübingen 1949, S. 126, 175, 180 ff.

2) Vgl. Husserl, Krisis, S. 326

3) Husserl, Krisis, S. 10

4) Vgl. zu diesem Problemkomplex: Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. Frankfurt 1968, S. 146 ff. und: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, bes. Kap. III, 9, S. 234 ff.

Denn Intentionalität bedeutete doch gerade Gerichtetsein auf eine unendliche Erfüllung. Offensichtlich bedarf eine solche Konzeption der Stabilisierung. Husserl versucht sie über eine rückblickend offenbar gewordene willentliche Ausrichtung der europäischen Geschichte zu erreichen. Gegen seinen eigenen Ansatz setzt er doch wieder Intentionalität mit Vernunftgeschichte gleich. Offenbar aber nicht im hegelschen Sinn, als ob die faktische Geschichte als dieser Prozeß erkennbar wäre oder die Fakten gar aufweisbare Momente dieses Geschehens wären. Sie werden vielmehr von einem Sinn her deutbar, der seinen Anfang und "faktische Motivation" zwar in der Geschichte hat, seinen "Sinn" aber von jenseits bezieht. Der Intentionalitätsbegriff ist ambivalent, er nimmt sich in der eindeutigen Identifizierung mit dem Geschichtssinn selbst zurück. Andererseits scheint sich das Denken der Unsicherheiten einer solchen Konzeption des Bewußtseins nur erwehren zu können, indem es sie in der Einheit von Vernunft und Wille absichert. Dabei übersieht Husserl im Pathos seiner Appelle,[1] daß Vernunft, wie er sie denkt, als Intentionalität in Horizonten gerade als Folie von Beständen entwickelt wurde. Sie bedeutet ja nicht Aufhebung aller Stabilitäten, sondern Aufweis ihrer Kontingenz. Dagegen kann reine Vernunft kaum etwas unternehmen, die aus der "Außenwendung zu sich selbst zurückkehrt und bei sich selbst und rein bei sich selbst bleibt", wo sie sich selbst "genügen" kann. Sie sucht im Gegenteil nach Eigenstabilisierung im Willen zu sich. Damit ist aus der Außenwendung die reine Innenwendung geworden, wobei das "Innen" offensichtlich gegen die eigene Intention zum Inbegriff des Ganzen gerät,

---

1) Vgl. Husserls in Wien 1935 gehaltenen Vortrag "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie", in: Krisis, S. 314 ff., hier S. 345 f.

was im Horizontbegriff, der als Hintergrund bestehende Verhältnisse von Innen und Außen auf andere Möglichkeiten dieser Beziehung hin übergriff, vermieden war. Hier ist in der Interpretation eine Stelle erreicht, wo innerhalb der husserlschen Philosophie eine Wendung in das Gegenteil des Objektivismus geschieht, die mit Transzendentalismus benannt werden kann.

Husserl versteht sich demnach in einer Tradition europäischer Philosophie, die als Prozeß der wissenschaftlichen Selbstbegründung des Menschen zu bezeichnen wäre. Von daher gesehen ist die phänomenologische Philosophie in ihrem Selbstverständnis nichts anderes als Wissenschaft.[1] Dennoch geht sie nicht im Betrieb der positiven Wissenschaften auf, auch oder vor allem nicht in den Geisteswissenschaften, die Psychologie eingeschlossen. Andererseits betrachtet Husserl gerade die Geschichte der Wissenschaften seit der Renaissance als die große Fortsetzung jener "Umstellung", von dem unter dem Begriff "Urstiftung" bereits die Rede war. Die in dieser Tradition verstandenen Wissenschaften sind nun in die Krise geraden, ja, präziser gesagt, bedingen die gegenwärtige Lebenskrise Europas.

Habermas hat darauf hingewiesen, daß die Krise aus den Wissenschaften selbst zu erklären, einer offensichtlich nach 1933 vollzogenen Wende bei Husserl entspringt. Vorher habe er das Heil noch von der "Formierung eines besonnenen und aufgeklärten Habitus unter den Theoretikern" erwartet, die am Ende eine wissenschaftliche Kultur erzeugen sollte, die ohnehin in der Konsequenz des europäischen Geistes liege.[2] Von Husserl, dem "Un-

---

1) Vgl. dazu bes. das Schlußwort der Krisis-Abhandlung, Krisis, S. 269 - 276

2) Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft ..., a.a.O., S. 147 f.

politischen", gibt es keine Analysen der politisch--historischen Situation. Für Habermas' These spricht die Erfahrung der Katastrophe angesichts des wachsenden Fortschritts der Wissenschaften. Wichtig wurde aber zudem für Husserl die Tatsache, daß seine Philosophie in einem mit der politischen Entwicklung von der Existenzphilosophie in ihrer Wirkung überholt wurde. Er hatte sich intensiv mit Heidegger auseinandergesetzt[1] und sicher das destruktive Verhältnis der heideggerschen Philosophie zu dem Prozeß der abendländischen Geschichte bemerkt, die er selbst als "Aufbruch" zur Vernunft bezeichnete. Er bekämpft daher mit dem "Nihilismus" der Wissenschaften[2] bei Heidegger dessen Lösungsangebote als "die tiefsinnige Mystik der modischen Existenzphilosophie".[3]

Husserl akzeptiert die Wissenschaften nicht nur als Faktum, sie sind für ihn in ihrem geschichtlichen Zusammenhang Vorbild seines philosophischen Handelns. Deshalb ist der Widerspruch, daß sie als vernünftige Tätigkeit die Krise bedingen, aufzudecken. Die Krise zeigt sich im Auseinanderfallen von Wissenschaft und Leben.[4] Denn die Wissenschaften haben die "höchsten und letzten Fragen" des Menschen fallen gelassen.[5] "Auf die Frage nach der Quelle aller Nöte ist zu antworten: Dieser Objektivismus oder diese psychophysische Weltauffassung ist trotz ihrer schein-

---

1) Vgl. Husserls Handexemplar von "Sein und Zeit", Husserls Anmerkungen sind abgeschrieben im Manuskript K X des Husserl-Archivs in Köln.

2) Vgl. dazu bes.: Heidegger, M., Nietzsche, Bd. II, Pfullingen 1961, V. Der europäische Nihilismus, S. 31 ff.

3) Brief Husserls an K. Löwith, in: Edmund Husserl, 1859 - 1959, Haag 1959, S. 50

4) Vgl. Eley, Lothar, Die Krise des Apriori, Den Haag 1962, S. 102 ff.

5) Husserl, Krisis, S. 10

baren Selbstverständlichkeit eine naive Einseitigkeit, die als solche unverstanden geblieben war. Die Realität des Geistes als vermeintlich realen Annexes an den Körpern, sein vermeintlich raumzeitliches Sein innerhalb der Natur ist ein Widersinn".[1] Die Wissenschaften selbst geraten in eine "wachsende Unbefriedigung". Sie begreifen ihre "Not" letztlich als "Not der Methode". Aber die Probleme dort zu suchen, ist nur Ausfluß der "Naivität", in der die objektiven Wissenschaften eben deshalb befangen sind, weil sie sich "objektivistisch" entwickelt haben. Sie halten das, was sie objektive Welt nennen für das Universum alles Seienden, "ohne darauf zu achten, daß die Wissenschaft leistende Subjektivität in keiner objektiven Wissenschaft zu ihrem Recht kommen kann."[2]

Husserl charakterisiert die Wissenschaften also als Vergessen der Subjektivität. Vergessen besagt hier aber, daß das Subjektive ihrer Einstellung nach gar nicht zur Sprache kommen kann. Nicht als ob es die Dimension des Personalen, Subjektiven für sie überhaupt nicht gäbe, aber die Psychologie macht in der Erforschung des Psychischen die gleichen unbeachteten Voraussetzungen, sie läßt eben das aus, was sie thematisch machen wollte.[3] Der Forscher ist sich nicht darüber im klaren, daß die ständige Voraussetzung seiner Denkarbeit die Lebensumwelt ist, "sie ist ständig vorausgesetzt als Boden, als Arbeitsfeld, auf dem seine Fragen, seine Denkmethoden allein Sinn haben".[4] Die Rationalität der wissenschaftlichen Methoden und Theorien ist relativ. "Sie

---

1) Husserl, Krisis, S. 342

2) Ebd.

3) Vgl. Husserl, Krisis, S. 342

4) Ebd., S. 343

setzt schon den Grundlagenansatz voraus, "der selbst einer wirklichen Rationalität völlig entbehrt". Indem die anschauliche Umwelt, "dieses bloß Subjektive", in der wissenschaftlichen Thematik vergessen wird, ist auch das "arbeitende Subjekt" selbst vergessen. Wissenschaft ist Vergessen der "Lebenswelt", "Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit".[1)]

Der Begriff der Lebenswelt wird von Husserl bei dem Versuch entwickelt, die Krise der modernen Welt zu erklären. Sie ist als die Voraussetzung gedacht, die in den Wissenschaften von ihrem Prinzip her nicht zur Sprache kommt. Sie ist der Inbegriff des Selbstverständlichen, das vorgegeben unaufgeklärt bleibt.[2)] Insofern meint "Lebenswelt" den geschichtlichen Ausgang jener "Umstellung", die in Europa das neue durch die Wissenschaften geprägte "Zweckleben" begründete.[3)] Dann bedeutet sie aber immer auch die Grundschicht, die dem entwickelten "neuartigen Zweckleben" vorgegeben bleibt, ohne in ihm sichtbar zu werden. Sie ist das "immer schon historische Leben" als "gemeinschaftliches Leben in Form der gemeinsamen Sitten, Sprachsitten, Rechtssitten, Relitionssitten".[4)]

Das, was von daher unbefragt in das moderne Zweckleben eingeht und in ihm vorausgesetzt ist, bestimmt Husserl als das Subjektive. Im Gegensatz zu der abstrakten Form der wissenschaftlich begründeten Gesellschaft ist es das Anschauliche.[5)]

---

1) Husserl, Cartesianische Meditationen, S. 183

2) Vgl. zu diesem Komplex: Blumenberg, H., a.a.O., S. 13 ff.

3) Vgl. das Manuskript K III 9 des Husserl-Archivs. Die Hinweise auf die Manuskripte verdanke ich Lothar Eley. Vgl. Eley, L., a.a.O., S. 109.

4) Vgl. das erwähnte Manuskript K III 9, S. 52a

5) Vgl. Husserl, Krisis, S. 342/343 und S. 463 ff.

Es bleibt hier noch unklar, wie das vergessene Subjekt und seine Welt, die Lebenswelt, bei Husserl zu verstehen sind. Unmittelbar scheint er das Vergessene als die individuelle Subjektivität begreifen zu wollen. Die Frage ist nur, ob nicht der Begriff "Lebenswelt" das ständig intendierte Konzept des Subjekts soweit bricht, daß schwerlich noch an einem transzendentalen Ich festgehalten werden kann. Andererseits ist zu überlegen, ob nicht die spezielle Konzeption der Lebenswelt nur von einem bestimmten Vorbegriff des Subjekts her faßbar ist.

Subjektivität und Lebenswelt können als korrelative Begriffe offensichtlich wenig zur gegenseitigen Klärung beitragen. Das müßte den Gegenbegriffen Wissenschaft und Technik eher gelingen.

2.4. Lebenswelt und Wissenschaft

Lebenswelt hieß das in den Wissenschaften selbstverständlich Vorausgesetzte. Husserl scheint damit ein aktuelles Problem vorweggenommen zu haben. Denn ein Hauptargument etwa im Methodenstreit der Sozialwissenschaften ist gerade, daß der Gegner oder - von neutralisierter Seite her gesehen - die Gegner ihre aus der Praxis stammenden Vorgriffe nicht in die Reflexion aufgenommen hätten.[1] Daß Wissenschaft ihre "Voraussetzungen" in ihre Theorie einbeziehen müsse, was sie bisher versäumt habe, ist zur Grundlage eines neuen Wissenschaftsbegriffs proklamiert worden.[2] Man

---

1) Vgl. zusammenfassend dazu: Beier, H., Soziale Technologie oder soziale Emanzipation ?, in: Thesen zur Kritik der Soziologie, hrsg. v. B. Schäfers, bes. S. 23 ff.

2) Vgl. dazu beispielhaft: Wellmer, A., Unpolitische Universität und Politisierung der Wissenschaft in: Habermas, J., Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt 1969, S. 249 ff.; u: Flugblatt einer Berliner SDS-Gruppe, ebd., S. 259 ff.

verspricht sich eine Lösung davon, daß die Wissenschaft genau die Fragen in ihren Bereich einholen können, die um ihrer "Wissenschaftlichkeit" willen im arbeitsteiligen Betrieb herausgehalten wurden. Auch hier geht man also davon aus, daß genau das vorausgesetzt ist, was man als Subjektives, Werthaftes methodisch ausklammerte. Weiter hält man die Aufdeckung der Voraussetzungen durch die Wissenschaften selber für eine entschiedene Sache, ohne geklärt zu haben, ob die sogenannten praktischen Implikate so ohne weiteres überhaupt einholbar sind, und wie sie es sind. Noch ist nicht ausgemacht, ob die im Theorie-Praxis-Problem dichotomisch angesetzte Problematik sich ohne Klärung ihrer transzendentalen Dimension überhaupt lösen läßt, ob sie im Ansatz nicht bereits die Belastungen enthält, die man gerade den Wissenschaften in der Einseitigkeit ihres Verhaltens vorrechnete. Die Frage ist demnach, ob die den Wissenschaften von Husserl bescheinigte "Naivität"[1] hier nicht das entscheidende Hindernis geblieben ist. Wir gehen davon aus, daß Husserls Problemsicht einen modellhaften Einstieg in eine aktuelle Frage ermöglicht.

"Lebenswelt" ist zunächst konzipiert als "Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten",[2] als das also, was die Wissenschaften im Selbstverständlichen belassen. Sie ist insofern als Gegenbegriff gefaßt, als durch sie nicht nur der Bereich benannt werden soll, der von den Wissenschaften nicht geklärt wird, sondern als in ihr vor allem das Versäumnis ausgedrückt wird, das die Wissenschaften ihrer aufklärerischen Präten-

---

1) Husserl, Krisis, S. 339: "Der allgemeinste Titel dieser Naivität heißt Objektivismus"

2) Husserl, Krisis, S. 183

tion entsprechend als Widerspruch in sich behalten. Denn Wissenschaft bedeutet dem Motiv jener historischen "Umstellung" gemäß, "die Welt" als "das einzige Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten" als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes Thema haben zu können als dieses: "die universale Selbstverständlichkeit zu verwandeln".[1] Husserl begreift die Phänomenologie in der Konsequenz dieser einmal ergangenen Aufgabe. Im Vergessen der Lebenswelt zeigt sich, daß die bestehenden Wissenschaften dieser Aufgabe nicht nachgekommen sind. Sie haben ihr aufklärerisches Motiv nicht verfolgt, sind vielmehr im Widerspruch zu diesem Motiv gerade zur Bedingung der Krise geworden, indem sie unter dem Vorwand von Aufklärung ungeklärte Selbstverständlichkeiten konservierten.

Hier ist Husserls Absicht klar festzuhalten: es geht ihm nicht darum, die Krise der modernen Welt als "Entzweiung" von traditionaler und wissenschaftlich-gesellschaftlicher Welt zu konstatieren, wobei das Traditionale in reiner Subjektivität lediglich museal aufbewahrt existierte.[2] Das Selbstverständnis ist für ihn nicht das unbedeutend gewordene Isolierte, das die Gesellschaft außer sich hat, es ist das in den Wissenschaften und damit in der von ihnen konstituierten Welt vorausgesetzt Implizierte, das nicht in den Blick kommt, weil es als nicht zugehörig angesehen wird.

---

1) Husserl, Krisis, S. 183/184

2) Vgl. als Beispiel dieser Position die Entzweiungstheorie Joachim Ritters, die sich schwertut bei dem Versuch, eine Versöhnung von Herkunft und Zukunft anzubieten. bes. 'Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft', in: Jahresschr. 1961 d. Ges. z. Förder. d. Westf. Wilhelms-Universität zu Münster.

Die Wissenschaften haben offensichtlich eine ihrem eigenen Ursprungssinn entgegengesetzte Entwicklung genommen: sie werden ihrem Anspruch nicht gerecht, über das Selbstverständnis aufzuklären. Im Gegenteil, diese ihre verschleiernde Tätigkeit ist uns so selbstverständlich geworden, daß wir in "ihrem Lichte jede einzelne Gegebenheit unserer Erfahrung verstehen".[1] Damit ist aber die Wissenschaft in der speziellen Art ihres Weltverhaltens selbst zum Selbstverständlichen geworden. Was zur Aufklärung der Lebenswelt dienen sollte, ist, sie noch stabilisierend, in sie eingegangen. Husserl glaubt nun, der Krise auf die Spur kommen zu können, indem er versucht, die Gründe für das Versagen der Wissenschaften aufzudecken.

Husserl hält demnach an einem bestimmten Zweck der neuzeitlichen Wissenschaften fest. Der "Ursprungssinn" der modernen Welt war das Heraustreten aus der universalen Selbstverständlichkeiten, die er im Begriff der Lebenswelt zu fassen suchte. Die Lebenswelt bedeutet keine kritische Position gegen die Wissenschaften, ist also nicht Inbegriff des Heilen und Gesicherten, das durch sie in Gefahr gerät. Im Gegensatz zu vielen anderen Bestrebungen, die die Ursache der Krise in dem wissenschaftlichen Weltverhalten überhaupt sehen wollen, am wirkungsvollsten zum Ausdruck gebracht in der Existenzphilosophie Heideggers, zweifelt Husserl nicht an dem berechtigten Anspruch, dem selbstverständlich Gesicherten eine neue vernünftige Begründung geben zu müssen. Nicht die Tendenz nach Auflösung der Lebenswelt ist zu kritisieren, sondern die Art, wie das geschieht.[2] Der Grund der Krise liegt

---

1) Husserl, Erfahrung und Urteil, S. 46

2) Vgl. hierzu: Blumenberg, H., a.a.O., S. 14 ff.

in der Technisierung der Wissenschaften. Hier setzt die "Kulturkritik" Husserls an, nicht schon bei den Wissenschaften selber. Nun nimmt die Kritik nicht den Stil üblicher Verfallstheorien an, die in der Aufhebung des Beklagten das Heil suchen. Ihm geht es zunächst darum zu klären, warum die Wissenschaften in der Entwicklung zu technischen Verfahren ihren Ursprungssinn preisgaben. Daß die eine Errungenschaft der modernen Welt sind, steht nie in Frage.

Technisierung heißt zunächst nicht Anwendung theoretischer Resultate für praktische Zwecke, meint auch nicht die besondere Bereitstellung wissenschaftlicher Ergebnisse in pragmatischer Absicht. Der Begriff zielt vielmehr auf einen Aspekt der neuzeitlichen Wissenschaften selber. Sie werden nicht erst in einem der Theorie folgenden Akt der Technisierung praktisch, sondern die "Praxis" wissenschaftlicher "Theoretisierung"[1] vollzieht sich technisch. Sie geschieht in fortschreitender Formalisierung, die Husserl "Methodisierung" nennt.[2]

Dieser Vorgang hat sich sozusagen exemplarisch an den Naturwissenschaften ereignet und ist von daher vorbildhaft auf andere Wissenschaften übertragen worden, indem er zum Prinzip von Wissenschaftlichkeit wurde. Die ersten Schritte in diese Richtung zeigt Husserl am Prozeß der "Mathematisierung der Natur" durch Galilei auf.[3] Die logische Methode gewinnt in der wissenschaftlichen Praxis eigene Evidenz. Sie ist "einsehbar", lern-

---

1) Vgl. Husserl, Krisis, S. 448/449

2) Vgl. zu diesem Begriff z.B. Husserl, Krisis, S. 68

3) Vgl. dazu bes.: Husserl, Krisis, § 9, S. 20 ff., "Galileis Mathematisierung der Natur".

bar, übertragbar. Der Umgang mit ihr bringt praktischen Nutzen.[1] Das verführt zu einer Übertragung der Mathematisierung von der Methode auf die Realität selber, zur Mathematisierung geht zusammen mit ihrer Objektivierung. Hier liegt die Quelle des "Objektivismus" und "Positivismus".

Das ist nach Husserl der Weg, auf dem - wie schon angedeutet wurde - die Wissenschaften, die zur Aufdeckung der Selbstverständlichkeiten angetreten waren, selbst die größte Selbstverständlichkeit in der Moderne werden. "Diese Idee der Welt als eines Universums durch exakte Methoden, die der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft, beherrschbaren Seins, als eines an sich bestimmten Universums, dessen faktische Bestimmungen dann die Wissenschaft zu ermitteln habe, ist uns so selbstverständlich, daß wir in ihrem Lichte jede einzelne Gegebenheit unserer Erfahrungen verstehen".[2] Husserl sieht, wie der Erfolg der Wissenschaften, aus dem sie ihre Legitimation ableiten, mit der Methodisierung erreicht wird. Ihre Technisierung ist ja gerade die Bedingung ihres Fortschritts. Sie bedeutet Übertragbarkeit ohne die Notwendigkeit immer neuer ursprünglicher Einsicht, womit die Möglichkeiten des einzelnen Individuums durch Funktionalisierung unendlich überboten werden. Sie erlaubt den Umgang mit schon Konstruiertem, das die Grundlage für neue Konstruktionen abgeben kann ohne Rückgriff auf die ursprüngliche Sinnstiftung. Diese Leistungssteigerung durch Technisierung gelingt für Husserl nur aufgrund von Kosten, die so schwer wiegen, daß sie für die Krise der Moderne verantwortlich angesehen werden können.

---

1) Vgl. Husserl, Krisis, S. 376

2) Husserl, Erfahrung und Urteil, S. 40

Die These von der Vergessenheit der Lebenswelt in den neuzeitlichen Wissenschaften gewinnt nun auf dem Hintergrund des Studiums der Genese ihrer Methodisierung neuen Sinn. Die Methoden entstehen aus der "Verwandlung ursprünglich lebendiger Sinnbildung".[1] Darin ist der "Ursprungssinn aller ... Sinngebilde und Methoden" in dem Zweck verlorengegangen, die Unendlichkeit der Thematik "nur durch Unendlichkeiten der Methode beherrschen und diese Unendlichkeiten auch nur durch ein sinnentleertes technisches Denken und Tun beherrschen" zu können.[2] Nach Husserls Vorstellung vollzieht sich in den Wissenschaften ein Prozeß der Idealisierung, bei dem Anschauliches in 'logische Substruktionen' überführt wird.[3] Dem in unanschaulicher Evidenz gegebenen Objektiv-Logischen liegt jeweils ein Anschauliches zugrunde, das prinzipiell in "Urevidenz" zugänglich ist. In diesem Zusammenhang bezeichnet Husserl nun das "Universum prinzipieller Anschaubarkeit" als Lebenswelt.[4]

Damit fällt nicht nur Licht auf das, was mit Lebenswelt präzis gemeint ist, sondern auch auf die Auffassung von Wissenschaft, die ihre Aufgabe in vernünftiger Begründung aller vorgegebenen Selbstverständlichkeiten begreift. Sie ist unmittelbare anschauliche Sinnerfassung. Husserls Kritik an den Wissenschaften greift auf ältere Stadien auch der idealistischen Philosophie zurück und hält ausdrücklich an einer anschaulichen Basis aller Erkenntnis fest: Wissenschaft ist Abstrak-

---

1) Husserl, Krisis, S. 56/57

2) Ebd.

3) Vgl. dazu: Krisis, § 34, S. 126 ff., bes. Abschnitt d) Die Lebenswelt als Universum prinzipieller Anschaubarkeit - 'die objektiv-wahre Welt als prinzipiell unanschauliche 'logische' Substruktion

4) Ebd.

tion, die auf ihren anschaulichen Sinn hin zur Vernunft gebracht werden muß. An dieser Stelle der Interpretation scheint es notwendig, im Blick auf frühere Stadien die Ambivalenz des husserlschen Denkens aufzuzeigen. Widersprüche werden dabei nicht um ihrer selbst willen produziert, sie haben ihre eigene Vernunft im Hinblick auf Probleme, die nach wie vor auch die soziologische Theorie bestimmen.

Husserl hatte die Intentionalität des Bewußtseins zunächst als Gespanntsein der Erfahrung auf volle sinnhafte Identifikation des Gegenstandes dargestellt.[1] Die Entdeckung der Horizonthaftigkeit aller Erfahrung, hatte die Analyse dann über den äußeren Horizont des Miterfahrbaren erweitert und auf die Welt als den Horizont aller Erfahrungshorizonte ausgedehnt. Er hatte damit die in der identifizierenden Erfahrung festgelegten Sinnbestände strukturell unterwandert und auch die Strukturen als das der unmittelbaren Erfahrung vorausliegende Allgemeine auf andere Möglichkeiten hin, letztlich auf die Welt als den Horizont des überhaupt Möglichen hin hintergangen. Husserl hat sich mit diesen Einsichten, die zusammengesehen mit dem Problem der Intersubjektivität und den Zeitanalysen eine nicht überholte transzendentale Dimension erschließen, in einer Weise vorweggenommen, die für ihn - was frühere weiter festgehaltene Bestände seines Denkens angeht - nicht mehr einholbar zu sein scheint.[2] Hier liegt auch die Schwierigkeit seiner Diskussion des Verhältnisses Lebenswelt - Wissenschaft.

---

1) Vgl. Kap. 2.2. dieser Arbeit: Intentionalität

2) Vgl. dazu die Bemerkungen v. N. Luhmann in: Soziologische Aufklärung, in: Soziale Welt, 18, 1967, S. 97 ff., hier S. 111 f.; und: Die Praxis der Theorie, in: Soziale Welt, 20, 1969, S. 129 ff., bes. S. 129/130

Das zeigt sich an der ambivalenten Konzeption der Lebenswelt. Einerseits faßt er sie als Universum des Selbstverständlichen, zu dessen Aufklärung Wissenschaft angetreten war. Andererseits ist sie das Universum des prinzipiell Anschaubaren, das in den Wissenschaften vergessen wurde, dessen Erschließung aber Sache einer Wissenschaft ist, die sich ihres Ursprungssinns erinnert. "Aufbruch", "Umstellung" auf der einen, Rückkehr auf der anderen Seite.

Indem Husserl die Lebenswelt als Inbegriff des Selbstverständlichen charakterisiert und andererseits feststellt, daß die Wissenschaften entgegen ihrer ursprünglichen Intention in Methodisierung und Technisierung zur Selbstverständlichkeit der modernen Welt werden, hat er offensichtlich unausdrücklich strukturelle Ähnlichkeiten der lebensweltlichen und der wissenschaftlichen Praxis entdeckt. Als Gegenbegriff zu Wissenschaft und Technik konzipiert er die Lebenswelt nur dadurch, daß er Wissenschaft in ihrem ursprünglichen Zweck her begreift. Er mißt also zurückgewandt wissenschaftliches Handeln teleologisch, d.h. an einem wesensmäßig vorgegebenen Zweck, dem zugekehrt das Handeln in sein eigentliches Wesen kommen muß. Dabei gibt er sogar - wie wir gesehen haben -[1)] der Meinung nach, diese Teleologie als die geheime Orientierung der europäischen Geschichte anzusehen. Husserl hebt zweckbestimmtes Handeln allgemein aus der Lebenswelt heraus, die gleichsam "von selbst" ist.[2)] Damit kontrastiert er traditional- und zweckgeleitetes Handeln, wobei ihm auffällt, daß die

---

1) Vgl. den Abschnitt 2.3. dieser Arbeit, bes. S. 20

2) Vgl. hierzu und zum folgenden: Husserl, Krisis, Beilage XVII, zu § 33 ff., S. 459 - 462, hier S. 462; zum Handlungsbegriff vgl. die schon erwähnte Bemerkung von N. Luhmann, Die Praxis der Theorie, a.a.O., S. 130

Menschen in der ausdrücklichen Zweckorientierung - er nennt in diesem Zusammenhang Berufsleben und wissenschaftliche Tätigkeit - zwar aus der Lebenswelt, die "ständig und im voraus" gilt, aber nicht "aus irgendeiner Absicht, Thematik", heraustreten, daß aber in den Zwecken selbst Traditionales vorausgesetzt wird, sogar in dem Zweck, die Lebenswelt selbst zu erkennen.[1] Zweckrationales Handeln vergißt so die Herkunft der Zwecke aus den Selbstverständlichkeiten der Lebenswelt und weiter seine ständige Verflochtenheit in nicht beachtetes traditional Vorgegebenes. Die besondere Art der Relativierung und Modifizierung des "Zwecklebens" als Teil der Lebenswelt durch sie wird Husserl dabei nicht klar, man kann es nur indirekt bei ihm verdeutlichen. Die Befangenheit in der vermeintlichen Teleologie der abendländischen Geschichte läßt ihn an der Bestimmung der Handlung durch eindeutig identifizierbare Zwecke festhalten.

So übersieht Husserl, daß die an den Wissenschaften beklagte Technisierung zu dem gehört, was in der Lebenswelt vorgegeben ist. Technisierung war von ihm als spezielle Praxis der Wissenschaften selbst begriffen worden, nicht als Anwendung von Theorie. Sie bedeutet Methodisierung im Sinne des Bereitstellens stets fertig übernehmbarer Verfahren, ohne auf den Ursprungssinn zurückgreifen zu müssen. Darin sind sie abstrakt und universal verwendbar. Ihre höchste Entwicklung erreicht die so verstandene Wissenschaft in der Ausbildung der "Verstandeslogik" als vermeintlich völlig eigenständiger Logik, "welche die modernen Logistiker - sogar unter dem Titel einer wahrhaft wissenschaftlichen Philosophie - glauben ausbilden zu

---

1) Vgl. Husserl, Krisis, S. 461/462

können, nämlich als die universale apriorische Fundamentalwissenschaft für alle objektiven Wissenschaften".[1] Wissenschaftliche Praxis erweist sich damit als funktionell. Sie entlastet vom Zwang, stets neu beginnen zu müssen. Insofern ist sie ein Mittel, die endliche Kapazität des einzelnen Menschen zu transzendieren, indem Methoden und Ergebnisse für den Fortschritt verwendbar werden. Die Wissenschaften gewinnen damit den "evolutionären Aspekt",[2] den ihnen das neuzeitliche Selbstbewußtsein als ihre alleinige Errungenschaft zuerkennen möchte. Gerade dieser Aspekt versetzt aber die Kulturkritiker in Schrecken. Seit Bergson und der Lebensphilosophie versuchen sie, die wissenschaftliche Erkenntnis, an die die Fortschrittsgläubigkeit gebunden war, als Unternehmen darzustellen, das den Boden unter den Füßen verloren hat.[3] Husserls Diktum von der Wissenschaft, die "so wie in einem leeren Raum über der Lebenswelt" schwebt, steht in dieser Tradition.[4] Kulturkritik hat gewiß viele Schattierungen, Husserl ist in die Richtung einzureihen, die den Wissenschaften ihr "relatives Recht"[5] einräumen will, indem sie den Anspruch erhebt, ihr ideologisches Moment dadurch abzubauen, daß sie sie in ihre eigentliche

---

1) Husserl, Krisis, S. 144

2) N. Luhmann, Die Praxis der Theorie, a.a.O., S. 130

3) Hier ist vor allem an die Kritik Bergsons an Spencer und H. Taine gedacht sowie den Versuch der Lebensphilosophie, die ursprünglichen Erlebnisse des Menschen aufzudecken. Vgl. dazu: Noack, H., Die Philosophie Westeuropas, Darmstadt 1965, S. 101 ff.

4) Husserl, Krisis, S. 448

5) Eine kulturkritisch gängige Methode, die vor allem von M. Scheler benutzt wird. Interessanterweise taucht sie erneut bei Habermas auf: Vgl. Logik der Sozialwissensch., a.a.O., S. 5

"Fundierung"[1] zurückbringt. Sie glauben, auf diese Weise falsches Bewußtsein zurechtzurücken und die Krise zu bannen. Daß diese Tendenz sich noch nicht überholt hat, wird später zu zeigen sein.[2]

Husserl hat den kritischen Ort im Begriff der Lebenswelt aufgesucht. Sie ist als der Bereich konzipiert, in dem der Mensch die in der Technisierung der Wissenschaften verlorene Selbstverantwortung für Erkenntnis und Handlung prinzipiell zurückgewinnen kann. Das in den Wissenschaften vorausgesetzte Vergessene ist bei ihm als das in seinem vollen Sinn identisch Erreichbare angesetzt. Auf der Ebene der Lebenswelt können Menschen prinzipiell, d.h. wenn sie die Vorstellung durch den Anspruch der Wissenschaften abräumen, sinnvoll kommunizieren. Denn die Lebenswelt ist das "Universum des prinzipiell Anschaubaren".[3]

Nun hat Husserl nie angenommen, daß dieser paradiesische Zustand unmittelbar wiederherstellbar sei. Der Begriff der Lebenswelt hat insofern einen utopischen, antizipativen Charakter. Das zeigt sich bei ihm zum einen an einem weiteren Aspekt des Begriffs Lebenswelt und zum anderen darin, wie er den Weg zur Versöhnung von Wissenschaft und Lebenswelt möglich zu machen sucht.

Im Gegensatz von Selbstverständlichem und Anschaubarem scheint die hier wichtige Ambivalenz der Lebenswelt zu liegen. Das Selbstverständliche

---

1) Vgl. dazu z.B. Scheler, M., Ges. Werke, Bd. 10, Bern 1957, S. 416 ff.

2) Vgl. S. 63 dieser Arbeit

3) Husserl, Krisis, S. 130

soll prinzipiell anschaubar sein. Dabei ist es ausdrücklich als das traditional Vermittelte charakterisiert, das gerade übertragbar ist, ohne jeweils voll evident zu sein. Husserl hat das am Beispiel der Sprache gezeigt.[1] Auch das Institutionelle, das Recht, die Sitten sind ja in ihrer selbstverständlichen Bewährtheit weiterzugeben ohne Wiederholung ihrer Sinnstiftung. Eine solche Erneuerung würde nämlich jeweils Anfang von einer "Urevidenz" her bedeuten, das aber hieße Rekonstruktion der historisch-gesellschaftlichen Gebilde von ihrem jeweiligen anschaulichen Sinn her. Davon ist der historische Mensch entlastet. "Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung".[2] Von einzelnen oder menschlichen Gemeinschaften her kann immer auf dem Boden der Traditionen ein neues Zweckleben entspringen, das dann in seinem ursprünglichen Sinn heraustritt aus dem traditionell Bewährten und wieder korrigierend in seinen Bestand eingeht.[3] Husserl sieht, daß diese Sinn- und Zweckexponate verwiesen sind auf den lebensweltlichen Horizont, in dem der Mensch immer lebt, daß sie in verschiedenen Richtungen strukturell eingefangen sind und ständig neuen Strukturierungen unterworfen bleiben. In seinem lebensweltlichen Verhalten baut der Mensch immer auf Fertigem auf, das er schon als Fertiges übernimmt und lernt. Die Lebenswelt ist als der Bereich der sittlichen

---

1) Vgl. in dies. Zusammenhang: Husserl, Krisis, Beilage III, zu § 9a, S. 365 ff., dieser Text war 1939 von E. Fink veröffentlicht worden in: Revue Internationale de Philosophie, Brüssel, 1. J. hier S. 372

2) Husserl, Krisis, S. 380

3) Vgl. Husserl, Krisis, S. 464/465

Traditionen, der politischen, wirtschaftlichen, religiösen Organisationen[1] in ihren Erfahrungsverläufen immer schon abstraktiv, methodisch und in gewisser Beziehung technisch. Jedenfalls entwickelt der Mensch im vorwissenschaftlichen Bereich Techniken der Sinnbewältigung, die ihn gerade davon entlasten, jeweils vom Nullpunkt beginnen zu müssen. Die Tatsache, sich ständig auf dem sicheren Boden von Selbstverständlichem bewegen zu können, ist ja in Funktionalisierung und Technisierung des Verhaltens bedingt. Husserl hat die Lebenswelt als Universum des Anschaubaren bestimmt und damit angedeutet, daß schon die Lebenswelt prinzipiell eine unendliche Dimension hat, die das endliche Vermögen des Menschen und der menschlichen Gemeinschaften[2] nur dadurch bewältigen kann, daß es sich immer in Horizonten des Selbstverständlichen bewegt, d.h. vorgegebenen oder einmal erlernten und dann zur Verfügung stehenden "Mechanismen" der Selektion.

Husserl hat die Konsequenzen seiner Ansätze nicht so scharf gezogen, wie es möglich gewesen wäre. Es ist interessant zu beachten, was ihn daran gehindert hat. In seiner Deutung der europäischen Geschichte von einem besonderen Anfang her, bestimmt er den Neubeginn als "Umstellung", als "Einbruch der kritischen Einstellung gegenüber aller eigenen und fremden Tradition". Das "ergab die Unterscheidung zwischen dem Menschen, der als Alltagsmensch in der Tradition lebend urteilt (in der Doxa) und dem Menschen der Episteme".[3]

---

1) Vgl. Husserl, Krisis, S. 379

2) Vgl. Husserl, Krisis, S. 375

3) Vgl. Manuskript des Husserl-Archivs E III, 3, S. 7 (der Transkription). Vgl. dazu: Eley, L., a.a.O., S. 123

Er sieht diese Umstellung, die sich zuerst bei den Griechen ereignete, ausdrücklich als Heraustreten aus der lebensweltlichen Tradition an. Die aus dem Verkehr von Nationen mit verschiedenen religiösen Traditionen entsprungene neue Zwecksetzung geht prinzipiell auf etwas anderes als bloße Korrektur bestimmter lebensweltlicher Traditionsbestände aus. Sie fragt nach dem, was den Menschen in seiner traditionsbestimmten Welt im voraus immer schon leitet, nach den ihn apriori bestimmenden Ideen. Husserl interpretiert sie als "Durchbruch und Entwicklungsanfang einer neuen Menschenepoche, der Epoche der Menschheit, die nunmehr bloß leben will und leben kann in der freien Gestaltung ihres Daseins, ihres historischen Lebens aus Ideen der Vernunft, aus unendlichen Aufgaben".[1] Die Idee der wissenschaftlichen Wahrheit setzt sich ab von der Wahrheit des vorwissenschaftlichen Lebens. Sie will unbedingte Wahrheit sein. "Darin liegt eine Unendlichkeit, die jeder faktischen Bewährung und Wahrheit den Charakter einer nur relativen, einer bloßen Annäherung gibt".[2] Die außerwissenschaftliche, von der Wissenschaft noch nicht berührte Kultur, ist "Aufgabe und Leistung des Menschen in der Endlichkeit".[3] Bewußtseinsmäßig ist ihm der "offen endlose Horizont, in dem er lebt", noch nicht erschlossen. Die neue Einstellung beinhaltet für Husserl gerade das Bewußtsein einer unendlichen Aufgabe.[4] Und das angesichts der begrenzten Kapazität des Menschen.[5] Der lebensweltlich orientierte Mensch hat sich demnach in dem seiner eingeborenen Vernunft[6] entsprechenden unendlichen

---

1) Husserl, Krisis, S. 319
2) Ebd., S. 324
3) Ebd.
4) Ebd.
5) Ebd., S. 375
6) Ebd., S. 14

Horizont immer schon endlich eingerichtet. Er hält das ihm institutionell Selbstverständliche für die Welt überhaupt. Diese reifizierende Weltorientierung ist seine natürliche Einstellung, aus der er nur durch Umstellung heraustreten kann.[1] Das scheint folgende Interpretation zuzulassen. Lebenswelt bedeutet einerseits als Universum des Anschaubaren und des Selbstverständlichen die der Wissenschaft vorausgehende Welt. Ihre Kontingenz ist rückblickend, d.h. vom Standpunkt der neuzeitlichen Wissenschaft her, bewußt und von daher als endliches Verhalten in einem "endlosen Horizont" zu bezeichnen.[2] In der Rückschau wird sie als Universum erfahren, d.h. als nicht überschaubarer Bereich, in dem der Mensch sich aufgrund bestimmter Mechanismen der Selektion zurechtfindet, die gleichzeitig über lange Zeiträume hinweg die Erfahrung ihrer Kontingenz verhindern. Erst durch den Verkehr der Nationen untereinander werden die eigenen Traditionsbestände verunsichert, was in der Zeit der Griechen dazu veranlaßt, jene "Umstellung" auf die unendliche Aufgabe zu vollziehen, die Wissenschaft bedeutet. In diesem Augenblick wurde der endliche Mensch vor eine unendliche Aufgabe gestellt, vor eine Leistung, die seine begrenzte Kapazität übersteigt. Was sich bisher unbewußt geregelt hatte, wird nun zum Problem des bewußten Lebens, Wissenschaft ist unendlicher Wahrheitsanspruch an ein endliches Vermögen. Insofern verschärft sich das Problem in dem Moment,

---

1) Vgl. zum Begriff der "natürlichen Einstellung" oder auch "naturalistischen Einstellung": Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2. Buch, Haag 1952, S. 183

2) Zum Problem der Kontingenz vgl. die Arbeiten von H. Blumenberg, a.a.O., S. 28 ff. und: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966

in dem das Kontingenzbewußtsein in der Lebenswelt selbst steigt. Am Beginn der Neuzeit wird unter diesen Bedingungen der Anspruch der antiken Wissenschaft bewußt aufgenommen, was besonders in der Philosophie Descartes zum Ausdruck kommt. Der Mensch versucht, sich einzig auf seine Vernunft zu gründen.[1] Wissenschaft in der Konzeption "eines rationalen unendlichen Seinsalls mit einer systematisch es beherrschenden rationalen Wissenschaft"[2] ist in ihrem Ansatz auf Unendlichkeit selbst "Forcierung der Kontingenz".[3] Deshalb ist sie auch gezwungen, in ihrer Praxis Wege zu einer den Möglichkeiten des Menschen angepaßten Form ihres Fortschritts zu entwickeln. Es ist daher nur konsequent, daß Praxisformen der Wissenschaften entstehen, die in systematischer und damit effektiverer Form die in der Lebenswelt entwickelte Praxis fortsetzen. Der Objektivismus der Wissenschaften - vor allem durch die Reifizierung und Objektivierung der Mathematik in die Natur seit Galilei[4] - sowie Methodisierung und Technisierung sind von daher als Versuche zu begreifen, die unendliche angelegte Aufgabe in endlicher Weise zu bewältigen.[5] So ist Methodisierung und Technisierung nicht der Theorie angehängte Praxis, sondern die Praxis der Theorie selber.[6] Aufgrund dieser Interpretation ist es nicht mehr möglich, Theorie als

---

1) Vgl. dazu: Husserl, Cartesianische Meditationen, Haag 1963, bs. Einleitung und I. Meditation, S. 43 ff.

2) Husserl, Krisis, S. 19

3) Blumenberg, a.a.O., S. 29

4) Vgl. S. 55 dieser Arbeit

5) Vgl. dazu Luhmann, N., Die Praxis der Theorie, a.a.O., S. 129/130

6) Vgl. zu diesem Problem: Neumann, Th./Otte, Michael, Versuch, Soziologie als wissenschaftliche Praxis zu betrachten, in: Thesen zur Kritik der Soziologie, hrsg. v. B. Schäfers, Frankfurt 1969, S. 130 ff.

prinzipiell von Praxis verschiedenes Verhalten des Menschen zu deuten. Das muß Konsequenzen für die Diskussion des Theorie-Praxis-Problems haben, die bisher kaum beachtet werden.[1)]

Husserl hat durch seine Vorstöße, aus denen er selbst nicht die Konsequenzen zieht, Möglichkeiten eröffnet, die Diskussion genau an der Stelle zu forcieren, an der er selbst sich der Weiterführung versagt. Dieser Widerspruch zeigt sich auch in der Ambivalenz der Lebenswelt.

Ihr Konzept erlaubt die oben durchgeführte Interpretation, ist andererseits aber als Gegenbegriff zu den modernen Wissenschaften aufgestellt. Denn in ihnen soll ja gerade die Lebenswelt vergessen sein, was die Krise bewirkt.[2)] Husserl legitimiert die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften ausdrücklich, kritisiert aber, daß sie sich über ihre Voraussetzungen nicht im klaren sind.[3)] Das Vorausgesetzte stammt aus der Lebenswelt, ist "unbefragte Traditionalität". Das läßt "schon in der ersten Erfindung der neuen Idee und Methode Momente der Unklarheit in den Sinn einströmen".[4)] Die Wissenschaften vermeiden es, über die ursprünglichen Sinnverschiebungen aufzuklären und vor allem diese "immerfort aktuell verfügbar zu halten. Dadurch allein würden gefährliche Sinnverschiebungen vermieden. Lebensweltliche Sinnbestände sind aber prinzipiell anschaulich verfügbar zu halten. Damit ist die Tendenz klar:

---

1) Mit Ausnahme der unter 5) und 6) genannten Arbeiten

2) Vgl. den Abschnitt 2.1. Krise der Wissenschaften

3) Vgl. Kap. 2.2. dieser Arbeit

4) Husserl, Krisis, S. 46 f.

Wissenschaft soll gemäß ihrer ursprünglichen Zweckidee, Aufklärung des Selbstverständlichen zu sein, zur Vernunft gebracht werden, indem sie die in sie eingegangenen ungeklärten lebensweltlichen Voraussetzungen in ihrer anschaulichen Gestalt erinnert. Ihr wird zugemutet, die selbstverschuldete Krise dadurch zu überwinden, daß sie in unendlicher Aufgabe das "Universum des Anschaubaren", das Husserl manchmal mit der Lebenswelt gleichsetzt, evident macht und sich damit die verlorende Fundierung verschafft, die allein ein vernünftig begründetes, d.h. wissenschaftliches Leben garantiert.

Die Interpretation hat damit den Punkt erreicht, an dem die verschiedenen Aspekte der Begriffe Lebenswelt und Wissenschaft bei Husserl klar unterschieden werden können. Lebenswelt ist einmal der Inbegriff dessen was aus traditionalen Beständen ungeklärt in die Wissenschaften eingegangen ist, was als in ihnen Vorausgesetztes vergessen ist. Das führt angesichts der ausdrücklich beibehaltenen Prätention der modernen Wissenschaften, nur Begründetes gelten zu lassen, insofern in die Krise, als das nach wie vor wissenschaftlich unbegründet vorhandene Traditionale sein Recht verlangt. Dem können die modernen Wissenschaften deshalb nicht nachkommen, weil sie sich ihrem Anspruch gemäß abgesetzt vom bloß Traditionalen verstehen, es als eigenen Bereich ausdrücklich außer sich lassen und es so prinzipiell versäumen, das ständig neu in sie eingehende nur aus Tradition Legitimierte überhaupt zum Gegenstand ihrer Forschung zu machen. In diesem Sinn fungiert, der Begriff Lebenswelt als Korrektiv an dem Begriff von Wissenschaft, der den gegenwärtigen Forschungsbetrieb bestimmt und von daher in der heutigen Gesellschaft maßgebend geworden ist. Der heutige Mensch lebt gar

nicht so rational, wie er vorgibt, selbst die angeblich genau gesicherten Bereiche hängen in der Luft und lassen ihre Fundierung vermissen. Daran erinnert der pathetische Hinweis auf die vergessene Lebenswelt.[1)]

Andererseits läßt sich die vergessene Dimension nicht unmittelbar vom gegenwärtigen Stand der Wissenschaften her erreichen. Die Wissenschaften haben nämlich eine Entwicklung genommen, die ihnen den Zugang zu dem Selbstverständlichen verbaut, das in ihnen aufgegangen ist. Die Lebenswelt als das von den Wissenschaften Vergessene ist zugleich der Inbegriff des traditional Selbstverständlichen, dessen Auflösung in eine ursprüngliche Begründung der eigentliche Auftrag der Wissenschaft war und ist. Die korrigierende Funktion der Lebenswelt betrifft also nicht nur den Objektbereich der Wissenschaften. Sie haben im Laufe ihrer Geschichte nicht nur die Lebenswelt als ihre Voraussetzung vergessen, sondern auch ihren ursprünglichen Sinn verloren. Der aus der Krise der Moderne gewonnene kritische Gegensatz: moderne Wissenschaft - Lebenswelt wird von Husserl auf ein Korrelat dieser beiden Begriffe hin hintergangen. Er konstruiert einen ursprünglichen Sinn von Wissenschaft und korrelativ dazu einen Begriff von Lebenswelt als Inbegriff des prinzipiell Anschaubaren. Wissenschaft hat darin die anschaulichen Grundbestände evident zu machen und zu halten.

Diese Konstruktion des ursprünglichen Wissenschaftsbegriffs gibt sich als Rekonstruktion der geschichtlich einmal aufgebrochenen Zweckidee von Wissenschaft. Nun ist die darin von

---

1) Vgl. dazu Husserl, Krisis, S. 105 ff.

Husserl intendierte Idee von Vernunft sicher eine bereits von der alten Philosophie entworfene Idee. Platons Anspruch gegen die Sophisten geht von ihr aus, und für die gesamte mittelalterliche Onto-Theologie ist sie bestimmend.[1] In ihr ist Vernunft als reine Theorie, d.h. reine Anschauung gefaßt, in der alle Verfahren und Techniken auf ihren ursprünglichen anschaulichen Sinn zurückgeführt sind. Die Frage ist nur, ob nicht diese von Husserl rekonstruierte Zweckidee von Wissenschaft in der Philosophie immer schon kritisch gegen die Praxis ihrer Zeit verwand wurde, ob nicht gerade ihr Gegensatz als reine Theorie zur Lebenspraxis den später selbstverständlichen Gegensatz Theorie-Praxis verantworten muß. Die Frage ist weiter, ob der philosophisch konstruierte Zweck der Wissenschaft über seinen Anspruch je hinausgekommen ist, ob er nicht lediglich als Ideologie in das Selbstverständnis der Wissenschaft - auch der neuzeitlichen - eingegangen ist, ohne deren Praxis zu betreffen, und so gerade verhinderte, daß sich Wissenschaft über sich selbst klar wurde. Husserls Verdienst ist es, die Problematik in ihrer Vielschichtigkeit aufgerissen zu haben. Daß seine Therapie sich an der ursprünglichen Zweckidee von Wissenschaft mißt, scheint nicht zufällig zu sein. Auffällig ist nur, daß das damit in Anspruch genommene Denkmodell sich auch nach Husserl durchhält und trotz ausdrücklicher Kritik an der phänomenologischen Philosophie weiter die Therapie bestimmt.

Husserls von der europäischen Krise ausgehende Analyse erreicht nun - wie oben schon gezeigt werden konnte - Dimensionen, die es nicht gerechtfertigt erscheinen lassen, alles an sei-

---

1) Vgl. hierzu: Blumenberg, H., a.a.O., S. 27

nen pathetisch vorgetragenen Therapievorschlägen zu messen. Es scheint ohnehin ratsam, eine Philosophie weniger da zu beachten, wo sie Programm ist, als dort, wo ihre Analysen Ergebnisse erstellen, die das eigene Programm relativieren.[1)]

So hat Husserl mit der angeführten Zweckidee von Wissenschaft immer zusammengedacht, daß die so konzipierte Wissenschaft eine unendliche Aufgabe habe. Er hat weiter diese Aufgabe angesichts der endlichen Kapazität des Menschen herausgestellt. Auch war ihm klar, daß die Lebenswelt, die er korrelativ zur Zweckidee von Wissenschaft als "Universum des Anschaubaren" charakterisierte, gleichzeitig das "Universum des Selbstverständlichen" ist, daß also der Mensch schon in der lebensweltlichen Praxis - und da zuerst - Techniken, Verfahren, Institutionen erstellt, mit denen er allein sein Leben praktisch führen kann, über die allein er Fortschritte machen kann, indem er, auf ihnen aufbauend, Neues entwickelt. Husserl sieht, daß die neuzeitliche Wissenschaft eine der lebensweltlichen Praxis analoge Entwicklung nimmt, daß sie zur Selbstverständlichkeit wird, obschon sie ursprünglich zur Offenlegung des Selbstverständlichen angetreten ist.

Diese analytischen Prozesse scheinen nun nicht isoliert von jenen betrachtet werden zu dürfen, in denen Husserl die horizonthafte Struktur des menschlichen Bewußtseins klarlegt.[2)] Indem er schon den Wahrnehmungsvorgängen ihre innere und äußere Intentionalität nachweist und Bewußtsein

---

1) Hier liegt auch der Grund für Habermas' einseitige Husserlkritik.

2) Vgl. Kap. 2.2. dieser Arbeit

letztlich bezogen sieht auf die Welt als Horizont aller Horizonte, hat er die Unmittelbarkeit selbst anschaulicher Erkenntnisse in Strukturierung eingefangen, die selbst im Erkenntnisvorgang nicht evident gegenwärtig sind und nicht bewußt sein können, weil sie die Bedingung ihrer Möglichkeit sind.[1] Weiter ist in der horizonthaften Intentionalität der Bewußtseinsvorgänge mitentdeckt, daß die in aspekthaften Strukturierungen erfaßten Sinnbestände eben durch ihre Horizonthaftigkeit in ihrer Kontingenz begriffen sind, wenn auch nicht reflexiv bewußt. Sie sind demnach als unter besonderen Perspektiven festgehaltene Möglichkeiten gedacht, die immer auf andere Möglichkeiten hin überstiegen sind. Hier ist eine "unendliche" - man könnte in der Sprache der Systemtheorie auch sagen: hochkomplexe - Dimension des menschlichen Bewußtseins offengelegt, die von der endlichen Kapazität des Menschen bewältigt werden muß.[2]

Husserl hat die beiden aufgezeigten analytischen Prozesse nicht zusammengebracht. Der Interpret ist dazu angehalten, wenn er nicht die Errungenschaften des einen im anderen verlieren will, zumal der in die Irre führende chronologisch der spätere ist und deshalb isoliert ein schiefes Husserlbild vermitteln kann.

Unter dem Aspekt der horizonthaften Intentionalitätsstruktur des Bewußtseins gewinnt die

---

1) Diese Bedingung der Möglichkeit ist hier nicht kantisch als eine Art invarianter Struktur des Bewußtseins gefaßt.

2) Vgl. hier erneut die schon erwähnten Hinweise von N. Luhmann auf Verwandtschaft systemtheoretischer Probleme mit dem Denken Husserls.

Lebenswelt-Wissenschaft-Problematik einen Sinn, den sie, allein in sich selbst betrachtet, verkennen läßt. Sie wird zur Analyse des menschlichen Handelns und Denkens. Angesichts des "unendlichen" Bewußtseinshorizonts gepaart mit einer trotzdem endlichen Kapazität bedarf der Mensch, um leben zu können und weiter zu kommen, bestimmter Techniken, Methoden und Verfahren. Insofern ist die Entwicklung der Wissenschaft konsequent. Husserl geht nicht in der Charakterisierung der Wissenschaften als unendlicher Aufgabe fehl, er verkennt aber die Möglichkeit der Bewältigung dieser Aufgabe. Er sieht nicht, daß sich die Wissenschaften, gerade weil sie sich ihrer unendlichen Aufgabe bewußt sind, notwendig technisch entwickeln mußten. Das hindert ihn denn auch daran, die Wissenschaften als menschliche Praxis als prinzipiell nicht unterschieden von anderen Praxisformen ansehen zu können. Indem er sie von ihrem "Aufbruch" her in ihrer aufklärerischen Absicht der Lebenswelt gegenüberstellt, isoliert er sie von der übrigen Praxis. Das beweist, wie weit er selbst dem herrschenden ideologischen Selbstverständnis der Wissenschaften noch anhängt. Der Dualismus von Wissenschaft als Theorie auf der einen und lebensweltlicher Praxis auf der anderen Seite beinhaltet noch bei Husserl das Privileg des Theoretischen, das es seit der frühen Philosophie hat und das als Anspruch in das Selbstverständnis der Wissenschaften eingegangen ist. Von daher ist die Zweckidee der Wissenschaft, Aufklärung aller Selbstverständlichkeiten zu sein, so sehr belastet, daß nicht mehr einsichtig zu machen ist, wie diese universale Aufgabe zu leisten ist und wie sie auf die lebensweltliche Praxis zurückwirken soll.

Husserl hat sicher recht, wenn er die Ursache der Krise der Moderne bei den Wissenschaften sucht, nur steht er so sehr unter den erwähnten ideologischen Zwängen, daß er die wirkliche Entwicklung der Wissenschaften für etwas verantwortlich macht, was seinen Ursprung in einem verfehlten Anspruch und dem daraus resultierenden Selbstverständnis hat. Er überfordert die wissenschaftliche Tätigkeit darin, daß er ihre Praxis in Methodisierung und Technisierung als Verfall begreift und sich genötigt sieht, dieses Entgleiten in neue Selbstverständlichkeiten in eine universale Reflexion einzuholen, in der alle sinnhaften Leistungen des Menschen überhaupt wiederholt werden sollen. Wissenschaft soll in einer höheren Form ihrer selbst zur Vernunft gebracht werden. Die philosophische Reflexion in der besonderen Form der transzendentalen Phänomenologie übernimmt die Funktionen, die die Wissenschaften nicht zu leisten imstande waren. Sie ist ihrem Anspruch nach Wissenschaft in dem geschichtlich vergessenen Sinn. In ihr sollen durch Wiederholung alle ursprünglichen Sinnstiftungen, die auf dem Wege der Technisierungen und methodischen Verfahren vergessen wurden, zu neuer Präsenz gebracht werden. Das gelingt Husserl nur im Rückgriff auf eine Instanz, die den absoluten Anfang aller sinnhaften Leistungen verantwortet, in der Konstruktion eines transzendentalen Subjekts.[1)]

Philosophie soll für die Fehlleistungen der Wissenschaften aufkommen, soll das nachholen, was in ihnen versäumt wird. Darin steckt mehr als eine arbeitsteilige Gliederung wissenschaftlicher Tätigkeiten. Die modernen Wissenschaften

---

1) Zum Begriff des Subjekts vgl. Kap. 2.5. dieser Arbeit.

werden unter einen Zweck gestellt, der dem Leitideal der alten Philosophie entstammt, der ja auch tatsächlich in ihr Selbstverständnis eingegangen ist. Husserl nimmt die Wissenschaften zu einer Zeit, wo ihr Anspruch kritisch geworden ist, von ihrem Selbstverständnis her beim Wort. Er fordert ihnen genau die universale Vernunftbegründung ab, die sie in der Ablösung der Philosophie von ihr übernahmen. Die ideologische Funktion des wissenschaftlichen Selbstverständnisses geht ihm dabei nicht auf. In der Erhebung dieser Ideologie zu einem ursprünglichen Zweck wird die Ideologie eher noch forciert. Denn sie hindert daran, die Rolle der wissenschaftlichen Praxis unter den anderen Tätigkeiten des Menschen sichtbar werden zu lassen. Von dem aus der Philosophie geerbten Anspruch her müssen alle Funktionalisierungen eines einmal Geleisteten - was die Funktion von Formalisierung, Technisierung und Methodisierung ist - verstandesmäßiger Verfall eines ursprünglichen Vernunftlebens sein.[1)]

Auch die Trennung von Theorie und Praxis ist ein ideologisches Moment des wissenschaftlichen Selbstverständnisses. In ihr schlägt sich Wissenschaft prinzipiell auf die Seite von Theorie und gibt sich lediglich dazu her, in ihren Resultaten innerhalb anderer Praxisarten angewendet werden zu können. Es scheint bisher wenig geklärt zu sein, was denn "Anwendung der Wissenschaften" besagt und wie sie sich ereignet.[2)] Das Festhalten am alten Dualismus von

---

1) Zum Begriff der Funktionalisierung vgl. innerhalb der phänomenol. Schule: Scheler, M., Vom Ewigen im Menschen, Ges. Werke, Bd. 5, Bern 1954, S. 198 ff., Vgl. auch Blumenberg, H., a.a.O., S. 25

2) Vgl. dazu: Schelsky, H., Abschied von der Hochschulpolitik oder Universität im Fadenkreuz des Versagens. Bielefeld 1969, hier bs. S. 177 ff. und S. 232 ff.

Theorie und Praxis ist angesichts der Entwicklung der modernen Wissenschaften genau so ideologisch wie das Aufrechterhalten der Evidenzansprüche aus der philosophischen Tradition. Neuerdings fordert man, daß die Wissenschaften ihre praktischen Voraussetzungen einholen, daß sie die in sie eingegangenen Interessen mitbeachten.[1] Dabei versteht man unter praktischen Voraussetzungen etwas, was von "außen", d.h. von anderer, nichtwissenschaftlicher Praxis her "irgendwie" in sie hineingekommen ist. Bei der Anwendung der Wissenschaften gehen "Resultate" in die "Praxis" ein, umgekehrt impliziert wissenschaftliche Tätigkeit Elemente aus der "Praxis", wie Zwecke, Werte, praktische Ziele. Man sieht, wie unklar der ganze durch den Dualismus Theorie-Praxis bezeichnete Bereich ist. Die eigentlichen Transformationsprozesse zwischen Theorie und Praxis bleiben dunkel.[2]

In der bisher vorgeführten Husserlinterpretation scheint mir nun die Schwelle erreicht zu sein, über die eine Sicht des Verhältnisses Theorie - Praxis möglich ist, das nicht von den ideologischen Zwängen belastet ist wie die Bemühungen Husserls selber. Hier scheint es weiter möglich zu werden, das Verhältnis Lebenswelt - Wissenschaft einer Klärung zuzuführen, die Husserl aus eben diesen Gründen nicht gelingen konnte. Daß beide Probleme dasselbe meinen, macht Husserls Aktualität aus.

---

1) Vgl. Baier, H., Soziale Technologie oder soziale Emanzipation. in: Thesen zur Kritik der Soziologie, a.a.O., S. 9 ff.

2) Vgl. Schelsky, H., a.a.O., S. 247 ff.

Von zwei Aspekten der husserlschen Analyse her erscheint die von Husserl kritisierte Praxis der Theorie[1] notwendig und sinngemäß zu verlaufen. Sowohl die aufgezeigte horizonthafte Intentionalitätsstruktur des Bewußtseines wie die Charakterisierung der wissenschaftlichen Aufgabe als einer "unendlichen" fordern eine Organisation der theoretischen Praxis, die die von Husserl kritisierte faktische Entwicklung der Wissenschaften als konsequent erscheinen lassen. Die von der Bewußtseinsanalyse aufgerissene Problematik der Kontingenz aller Sinnbestände in ihrem Gespanntsein auf Welt als dem Inbegriff aller anderen auch möglichen Gegebenheiten macht organisierte Funktionalisierung notwendig, damit einmal Erreichtes nicht verloren geht. Demnach liegen Methodisierung und Technisierung als Weisen des Zur-Verfügung-Habens in der Konsequenz einer unendlichen Aufgabe, weil anders neue Sinnbestände nur um den Verlust anderer möglich wären, was einem unendlichen Fortschritt widerspräche. Die prinzipiell offene Bewußtseinsstruktur des Menschen entspricht somit dem von Husserl an den Beginn der abendländischen Geschichte verlegten unendlichen Auftrag der Wissenschaften. Nur bleibt die Auffassung darüber, wie die Wissenschaften ihrem Auftrag nachkommen sollen, gebunden an die Vorstellungen, die von eben der Philosophie entworfen wurden, die den Menschen auf eine unendliche Aufgabe verwies. Leitidee ist ein Begriff von Vernunft, der in unendlichem Progeß anschauliche Evidenz erweitert und festhält. Diese Idee widerspricht der Empirie. Deshalb scheint der

---

1) Der Ausdruck stammt aus dem Titel eines Aufsatzes von N. Luhmann, der früher schon angeführt wurde.

dieser Idee entgegengesetzte Bewußtseinesbegriff einer horizonthaften Intentionalität, der von Husserl an anderer Stelle entwickelt wurde und nicht in die Lebensweltproblematik der Spätschriften eingebracht wurde, unausdrücklich die transzendentalphilosophische Bewältigung des Bewußtseines mit seinen Erfahrungen in der modernen Welt zu sein.[1)] Denn die in einer verunsicherten lebensweltlichen Situation auftretenden Wissenschaften bedienen sich - das gehört von vornherein zu ihrer Praxis - explizit methodischer Sicherungen und entsprechen so den anspruchsvollen Bedürfnissen des Menschen, dessen Kapazität kaum steigerungsfähig begrenzt ist. Die Theorie entwickelt sich zu einer Praxis ausgeprägter Erkenntnissicherung, was z.B. ständige Anwendung auf sich selbst erlaubt. Wie bereits festgestellt werden konnte, leisten diese Prozesse explizit das, was sich in der Lebenswelt sozusagen naturwüchsig abspielt: das Selbstverständlichwerden von Erkenntnis- und Handlungsbeständen, um der Steigerung willen. Die Didaktik der Wissenschaft vollzieht sich analog den Vorgängen bei der Sozialisation der Nachkommen. In Lebenswelt und Wissenschaft braucht man nicht vom Nullpunkt aus zu beginnen, man lernt Fertiges und lernt, mit ihm umzugehen. Das Lernen ist in beiden Bereichen eine Erfahrung, bei der Gegebenes im Zusammenhang der bereits erlernten Strukturierungen angeeignet und in die vorhandenen

---

1) Husserl hat die Intentionalitätsanalysen hauptsächlich in "Erfahrung und Urteil" und "Formale und transzendentale Logik" geleistet, während die Lebensweltproblematik in "Die Krisis der europäischen Wissenschaften" durchgeführt wurde.

Strukturen, sie modifizierend, eingeordnet wird. Ähnliches geschieht im intersubjektiven Kommunikationsprozeß. Er ist ein Transformationsvorgang, bei dem Elemente einer Struktur - des Kommunikationspartners - in eine andere Struktur aufgenommen werden. Dabei ist es wichtig zu beachten, daß es sich bei der Aneignung um Elemente einer anderen Struktur handelt. Das Gegebene ist nicht ein ausgegrenztes An-sich, es ist nur im Zusammenhang mit einer Struktur, das als solches eingeholt werden soll, in eine andere Struktur. Von daher scheint es berechtigt, jede strukturierende Tätigkeit[1] als menschliche Praxis anzusehen. Die Praxis des Menschen besteht in Strukturierung, d.h. in Transformationsprozessen. Die Frage ist nur, wie die Anschließvorgänge selber präformiert werden, wie weit und in welcher Form das Lernen selber gelernt werden kann.[2] Wichtig sind also die verschiedenen Mechanismen der Transformation, die eine Gesellschaft bereithält oder zuläßt, in denen Kommunikationsvorgänge ablaufen können. Damit scheint das Hauptgewicht des Sozialisationsprozesses auf der Vermittlung solcher Medien zu liegen.[3] Die Wissenschaften als der Bereich menschlicher Kommunikation, in dem Kenntnisse vermittelt werden, sind im Gegensatz zu anderen Bereichen daran interessiert, daß die Transformation diszipliniert verläuft, d.h. Formalisierung und Methodisierungen als die Formen ihrer Praxis gehören in ihren Interessenbereich, werden von ihnen selbst festgelegt und überwacht. Von die-

---

1) Ein im Bereich des französischen Strukturalismus von Roland Barthes verwendeter Ausdruck.

2) Vgl. zu diesem Problem: Luhmann, N., Reflexive Mechanismen, in: Soziale Welt 17, 1966, S. 1 - 23.

3) Zum Begriff der Kommunikationsmedien vgl.: Luhmann, N., Soziologie als Theorie sozialer Systeme, a.a.O.

ser Funktion her leiten sie den Anspruch ab, durchaus analoge Kommunikationsformen in der Lebenswelt gemäß den in ihrem Bereich entwickelten Organisations- und Disziplinierungsformen zu kontrollieren. Wissenschaft versteht sich als rationale Form der Kommunikation und will diese Rationalität allgemein machen.

Bei diesem Bemühen spielt nun das oft herangezogene Selbstverständnis der Wissenschaft eine entscheidende Rolle. Wissenschaftliche Tätigkeit vollzieht sich demnach auf zwei Ebenen. Ihre wirkliche Praxis ist in ihren Möglichkeiten von ihrer Ideologie beeinflußt. Ein solches ideologisches Moment ist der Dualismus von Theorie und Praxis. Darin gibt sich Wissenschaft als klares Geschehen im reinen Element der Erkenntnis, das allein durch Anwendung in den Bereichen menschlicher Praxis in Schwierigkeiten gerät. Das Illusionäre dieser Auffassung herauszustellen, war unter anderem der Sinn der vorangehenden Husserlinterpretation. Daraus könnte einleuchten, daß sie selber eine Form menschlicher Praxis ist, die gerade nicht als prinzipiell reine Theorie, d.h. das ganz andere von Praxis, privilegiert über sie erhoben ist. Der Begriff "Anwendung", der ihren Praxisbezug charakterisieren soll, verführt nämlich zu einem fundamentalen Mißverständnis. Es läßt vermuten, Wissenschaft stelle aus der Forschung "Ergebnisse", "Resultate" bereit, die unmittelbar in die Praxis übernommen werden könnten. Vielleicht verfährt sie unter dem Zwang ihres ideologischen Selbstverständnisses wirklich so. Nur verschleiert sie damit die Wirklichkeit ihrer eigenen Praxis und verkennt die daraus notwendigen Konsequenzen für die Beziehung zur sogenannten Praxis.

Husserl hatte im Begriff des "Objektivismus" der modernen Wissenschaften schon entdeckt, daß seit Galilei im Prozeß der Mathematisierung der Natur ein ideologisches Mißverhältnis zu sich selber die Wissenschaften bestimmt.[1] Mathematische Strukturierungen als Versuch, die äußere Wirklichkeit zu begreifen, wurden für die wirkliche Natur genommen. Wir haben es hier mit einer Reifizierung von lediglich strukturell Bestimmtem zu tun. Reifizierungen dieser Art nun findet man ständig im Umgang der Wissenschaften unter einander und im Verhältnis zu anderen Praxisformen. Begriffe und einzelne Aussagen, die im Horizont einer bestimmten Strukturierung ihren Sinn haben, werden isoliert für Wirkliches genommen und dann praktisch als solches behandelt.[2] Indem die Wissenschaften ein solches Verfahren zulassen oder gar selber betreiben, verleugnen sie ideologisch ihr eigenes Tun. Sie halten darin an älteren Auffassungen über sich selber fest, worin sie als Theorie begriffen werden, die Wesenseigenschaften der Dinge selber evident machen sollen. Sie haben damit den Prozeß ihrer Technisierung im Sinne der husserlschen Analyse nicht eingeholt. Sonst hätten sie beachten müssen, daß ihre faktische Entwicklung deutlich macht, wie ähnlich ihre Praxis der lebensweltlichen Erfahrungspraxis verläuft. Der Objektivismus der Wissenschaften ist demnach in einer lebensweltlichen Neigung des Menschen begründet, historisch und gesellschaftlich bedingte - d.h. strukturierte - Erfahrungsbestände für die Wirklichkeit selber zu nehmen. Reifizierungen sind danach Mittel, über die

---

1) Vgl. Husserl, Krisis, S. 20 ff.

2) Vgl. dazu: Neumann, Th., Otte, M., Versuch, Soziologie als wissenschaftliche Praxis zu betrachten, a.a.O., S. 130 ff., hier bs. S. 144 ff.

Sinnbestände stabilisiert werden, sie erweisen sich im Prozeß menschlicher Entwicklung als Medien der Sanktionierung und Legitimierung von Sinn. Diese Einsicht gewinnt unter dem Aspekt der husserlschen Intentionalitätsanalysen Plausibilität. Die Spannung von offener Bewußtseinsstruktur und begrenzter Kapazität des Menschen verlangt Medien der Stabilisierung. Die Wissenschaften treten zwar gegen die alten Formen der Legitimierung an, bedürfen aber selber bestimmter Medien der Erkenntnissicherung. So bleibt kraft ihrer gegen die alte Welt gerichtete Ideologie zunächst verborgen, daß sich die Wissenschaften dazu der Mechanismen bedienen, die in der Lebenswelt bestimmend waren. Ihr Privilegienspruch gegenüber der lebensweltlichen Praxis erweist sich von daher als ideologisch. Aber es scheint genau diese Ideologie zu sein, die sich so hartnäckig hält, daß die wirkliche Einordnung der Wissenschaften in die Lebenswelt nicht gesehen werden konnte.

Gerade Begriffe wie "Anwendung" oder "Verwendung", die das Verhältnis der Wissenschaften zur lebensweltlichen Praxis markieren - auch noch in der Negation der "Nichtanwendbarkeit" - zeugen von der erwähnten Hartnäckigkeit dieser Ideologie, indem sie die prinzipielle Distanz der Wissenschaften von der lebensweltlichen Praxis vorgeben. Andererseits bieten sie Ansätze für eine Analyse, die das so ideologisch legitimierte Verfahren aufschlüsseln möchte. Wie wir schon sahen, werden für die "Anwendung" Resultate bereitgestellt. In dieser Bereitstellung, die eine reifizierende Isolierung bedeutet, scheint kein Interesse an der Art der Transformation in die außerwissenschaftliche Praxis selber zu bestehen. Entweder überläßt man die sogenannten Ergebnisse einer weiter unkontrollierten Praxis,

die sie für Wirkliches nimmt oder bringt sich insofern als Autorität ins Spiel, als man sie gerade als Abbildung der Wirklichkeit anbietet und so Einfluß in der "Praxis" gewinnt, ohne den Stellenwert der übertragenen Erkenntnis klarzumachen. Indem man dieses Verfahren akzeptiert, werden offensichtlich andere Ziele als die Übertragung der rationalen Verfahren verfolgt, die im eigenen Bereich gefordert werden. Das hat Funktionen, die ausdrücklich auf die rationale Legitimierung verzichten, die im rein wissenschaftlichen Bezirk für unumgänglich vorgegeben wird. Doch auch der Verkehr der arbeitsteiligen Wissenschaften untereinander verläuft ähnlich. Auch hier werden Ergebnisse anderer Wissenschaften reifiziert, indem man sie wie einen Bestand der Wirklichkeit behandelt, ohne zu beachten, daß sie Elemente einer bestimmten in der jeweiligen Wissenschaft entstandenen Struktur sind, auch hier kümmert man sich nicht um die Prozesse der Transformation aus einer Struktur in eine andere.

Die von Habermas neuerdings aktuell gemachte Diskussion über den Objektivismus der Wissenschaften als Ideologie scheint mir unter den angeführten Aspekten konkretisiert werden zu können.[1)] Habermas' Kritik, die als Abwehr des Positivismus als der Ideologie der modernen Welt verstanden werden muß, richtet sich gegen die einseitige technologische Auffassung von Wissenschaft. Sie meint also nicht die wissenschaftliche Praxis selber, sondern ein bestimmtes Selbstverständnis, das sich in der Gesellschaft durchgesetzt hat. Den Kern dieser Ideologie sieht er darin, daß die von ihm kritisier-

---

1) Vgl. Habermas, J., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', a.a.O., S. 48 - 103

ten Wissenschaften ihr eigentliches Interesse verschleiern. Sie geben vor, die bisher auf naturwüchsig irrationale Weise entstandenen gesellschaftlichen Ziele und Zwecke durch rational begründete und rein sachlich legitimierte zu ersetzen. Da das aber den technologisch orientierten Wissenschaften faktisch nicht möglich sei, werde die vorgegebene Sachlichkeit zum Vorwand der Durchsetzung von Interessen, die bestimmte in den gesellschaftlichen Verhältnissen präformierte Zwecke verfolgten. Das erhält nach Habermas seine besondere Brisanz dadurch, daß der Positivismus sich als Ideal von Wissenschaftlichkeit überhaupt durchgesetzt hat und die Sozialwissenschaften, die an sich ein anderes Erkenntnisinteresse haben, auf seine Linie gezwungen hat, so daß sie zur Gesellschaftstechnologie entarteten. Dem liege als Ideologie "die Eliminierung des Unterschieds von Praxis und Technik" zugrunde.[1] Damit verletze die neue Ideologie ein Interesse - das an Praxis -, das an "der durch umgangssprachliche Kommunikation bestimmten Form der Vergesellschaftung und Individuierung haftet".[2] "Dieses Interesse erstreckt sich auf die Erhaltung einer Intersubjektivität der Verständigung ebenso wie auf die Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation".[3] Diese neue Ideologie ist nach Habermas nur durch Reflexion herauszufordern, und zwar durch eine Reflexion, die nicht bei historisch bestimmten Interessen, sondern bei dem überhistorischen Interessenzusammenhang einer "sich selbst konstituierenden Gattung" ansetzt.

---

1) Habermas, J., a.a.O., S. 91

2) Ebd.

3) Ebd.

Analyse wie Therapievorschlag scheinen mir nun symptomatisch für eine Theorie zu sein, die sich einerseits noch nicht aus den "Fallstricken" der von ihr kritisierten Ideologie befreit hat und zum anderen noch in den Bahnen einer Philosophie denkt, die auch das husserlsche Denken festhält. Wir nähern uns damit der zentralen These dieser Arbeit.

Die habermassche Analyse der Rolle der Wissenschaften in der modernen Gesellschaft reserviert den Begriff Praxis für den Bereich lebensweltlicher Kommunikation und besteht auf dem Unterschied von Praxis und Technik als der besonderen Form wissenschaftlichen Handelns in der heutigen Welt. Dazu ist zunächst anzumerken, daß die Betonung dieses prinzipiellen Unterschieds zur kritisierten Position des Positivismus nicht kontrovers ist. Sie hält sich im Gegenteil genau in dem dort vertretenen Dualismus, der - wie an Husserls Denken gezeigt werden konnte - einer alten Tradition folgt. Gewiß hat Habermas den Zusammenhang zwischen der traditionalen Ontologie und dem Positivismus gesehen.[1] Und doch gelingt ihm nicht der angestrebte analytische Durchbruch gegen den Positivismus. Denn er glaubt den Gegner dadurch treffen zu können, daß er ihm die Eliminierung eines Unterschieds unterstellt, die im positivistischen Selbstverständnis nie vollzogen wurde. Gerade bei Popper wird sehr genau zwischen lebensweltlicher Praxis und Wissenschaft unterschieden.[2] In der genauen Markierung des Grabens zwischen den beiden Bereichen menschlicher Tätigkeit besteht ja

---

1) Vgl. Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', a.a.O.

2) Vgl. Popper, K., Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965

die Bemühung positivistischer Selbstdarstellung. Es geht darum, den der Rationalität unterworfenen Bezirk scharf von der mehr irrationalen Maßstäben folgenden Lebenspraxis zu unterscheiden und davon rein zu halten. Sicher steht Habermas in der Tradition der Kritik der instrumentellen Vernunft in der Frankfurter Schule, aber seiner Kritik am Positivismus als dem Verfechter der Rechte der Verstandestätigkeit gelingt - so scheint es - lediglich eine Umpolung der Gewichte.[1] Er vertritt die Rechte der kommunikativen Praxis gegen die Überbewertung sachgesetzlich orientierter Rationalität. Das hat zur Folge, daß er den Wissenschaften Praxis überhaupt abspricht. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß seine Analyse im Programm einer herrschaftsfreien Diskussion als der eigentlichen Form von Praxis selbst ideologisch wird.[2] Die Kontroverse verbleibt damit im auf beiden Seiten vertretenen Dualismus von Wissenschaft und Praxis und wird in der Überbetonung der jeweiligen Rechte beiderseits ideologisch.

Mir scheint nun in der von Husserl her aufgegriffenen Problematik eine Möglichkeit zu liegen, diese Schwierigkeiten zu hintergehen. In diesem Zusammenhang konnte deutlich gemacht werden, daß wissenschaftliche Praxis nicht prinzipiell von anderen Praxisarten zu unterscheiden ist, daß sie im Gegenteil strukturell Analogien zur lebensweltlichen Praxis aufweist. Diese Auf-

---

1) Über den Zusammenhang Habermas' mit der Frankfurter Schule vgl. Wellmer, A., Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt 1969

2) Das Problem einer herrschaftsfreien Diskussion wird fast in allen Schriften bei Habermas aufgegriffen. Stellvertretend hier: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', a.a.O., S. 91 ff.

fassung von Wissenschaft wurde unter dem Aspekt der husserlschen Bewußtseinsanalysen und im Blick auf die These von der endlichen Kapazität des Menschen notwendig. Deshalb zeigt sich ein neuer Ansatz der Analyse im Abbau des Selbstverständnisses der Wissenschaften, das im solidarischen Konsens darüber besteht, daß wissenschaftliche Praxis von nichtwissenschaftlicher Praxis unterschieden ist.[1] Husserl hatte diese Unterschiedenheit gegen die Erkenntnis der Struktur der faktischen Wissenschaften in der Programmierung ihrer eigentlichen Zweckidee aufrechterhalten und die Durchführung arbeitsteilig der phänomenologischen Philosophie übertragen. Habermas verteidigt die Rechte der lebensweltlichen Praxis gegen den Anspruch der instrumentellen Vernunft und plädiert für das Recht der Reflexion als der Instanz, die eine gelungene Praxis garantieren soll. In beiden Fällen begibt man sich in Bereiche, die - selbst nicht praktisch - der Praxis dienlich sein sollen, wobei man beidemale die bestehenden Wissenschaften selbst in ihrer Faktizität ihrem Schicksal überläßt. Dabei ist Husserl in der Analyse der wissenschaftlichen Praxis am weitesten vorgestoßen. Allerdings hat er sich dann kritisch von dem abgesetzt, was die Analyse erbrachte, und die möglichen Beziehungen zu anderen Punkten seiner Theorie verkannt.

Halten wir nun einmal die These fest, daß wissenschaftliche Praxis prinzipiell nicht von nichtwissenschaftlicher Praxis unterschieden ist. Gehen wir weiter davon aus, daß jede menschliche Praxis eine strukturierende Tätigkeit ist.[2] Dann käme es darauf an, eine Theorie zu institutionali-

---

1) Vgl. dazu Neumann, Th./Ott, M., a.a.O., S. 150

2) Vgl. S. 53 dieser Arbeit

sieren, die sich um die Transformationsprozesse zwischen den verschiedenen menschlichen Tätigkeiten kümmert. Darin wäre zu klären, in welcher Form Elemente etwa einer wissenschaftlichen Struktur sowohl in andere wissenschaftliche wie auch in nichtwissenschaftliche Strukturen eingehen können. Wie etwa Erkenntnisse - das sind solche Elemente - aus der Psychologie in anderen Wissenschaften wie etwa der Soziologie "verwandt" werden können, wie sie aber andererseits auch im Erziehungsprozeß "Anwendung" finden können, ohne isoliert reifiziert zu werden, d.h. ohne losgelöst aus ihrem Strukturierungszusammenhang für Wirkliches selber genommen zu werden. Eine solche Didaktik menschlicher Praxis brauchte die Wissenschaften nicht als prinzipiell eigenständigen nichtpraktischen Bereich auszuschließen. Sie könnte es deshalb schon nicht, weil sie von den dargestellten Voraussetzungen her weder die Wissenschaften als eine alle anderen Praxisarten übergreifende, weil sie erkennende, Tätigkeit überbewertet, noch sie gegenüber den lebensweltlichen Bereichen abwertet.

Demnach wäre der aus dem falschen Selbstverständnis der Wissenschaften resultierende Anspruch der Wissenschaften anders zu relativieren als durch die Überbetonung einer Praxis, deren Verhältnis zu den faktisch bestehenden Wissenschaften weiter ungeklärt bleibt. Wenn man davon ausgeht, daß der faktische Wissenschaftsbetrieb sowohl im Verkehr untereinander wie im Verhältnis zu anderen Praxisformen naturwüchsig ungeklärt verläuft, und weiter beachtet, daß auch die Beziehung der übrigen Praxisarten untereinander sich selbst überlassen ist, scheint das im Dualismus Theorie-Praxis angezeigte Problem eine vertiefte Dimension zu erhalten.

Vermutlich kann die angezielte Theorie kommunikativer Prozesse über die Diskussion dessen, was sowohl in der Phänomenologie wie in der neueren soziologischen Theorie unter Aspekten der Begriffe Subjektivität und Reflexion gemeint ist, größere Klarheit gewinnen.

Eine solche Theorie müßte dann auch im Zusammenhang mit der von Habermas aufgeworfenen Frage nach der Möglichkeit von herrschaftsfreier Diskussion gesehen werden. Sie versteht sich vorwegnehmend als Konkretisierung der dort in utopische Dimensionen entrückten Problematik.

3. Soziologische Theorie unter Aspekten der Phänomenologie

Im Verlauf der bisherigen Untersuchung wurde wiederholt klargelegt, daß die voranstehende Husserlinterpretation nicht dazu dienen soll, Einflüsse der phänomenologischen Schule in die heutige soziologische Theorie hinein zu verfolgen und Abhängigkeiten zu konstatieren. Es geht vielmehr darum, Aspekte zu gewinnen, unter denen sich die soziologische Theorie aufschlüsseln läßt. Einer dieser Gesichtspunkte war die besondere Art, in der Husserl das Problem Lebenswelt--Wissenschaft anging. Ich glaube, gezeigt zu haben, welch große Aktualität diese Sichtweise hat. Sie scheint mir nicht allein in der Problematik selber zu liegen, sondern ist erstaunlicherweise gerade auch im Lösungs- oder Therapieangebot gegeben. Das ist deshalb so bemerkenswert, weil im Selbstbewußtsein der Theorien, für deren strukturelle Ähnlichkeiten mit der Phänomenologie hier Interesse besteht, die Philosophie in der vorher interpretierten Form

längst ausgedient hat, ja durch sie selbst ersetzt wurde. Analoge Denkstrukturen, wie sie sich beispielhaft in der Diskussion des Verhältnisses der Wissenschaften zur lebensweltlichen Praxis zeigten, werden noch deutlicher - so scheint mir - unter Aspekten der Begriffe Subjekt, Subjektivität und Reflexion sichtbar gemacht werden können. Dabei wird sich herausstellen, daß Habermas' pathetisch programmatisches Diktum "Daß wir Reflexion verleugnen, ist der Positivismus"[1] symptomatisch für eine Theorie ist, die sich dem Gegner gegenüber insofern affirmativ verhält, als sie ihre Kritik als Formulierung oder gar Postulierung eines Vergessenen begreift,[2] und so versäumt, sich wirklich kritisch zu verhalten, d.h. übernommene und selbst eingeführte Begriffe und Konzepte aneinander aufzuschlüsseln.

3.1. Subjektivität und Reflexion

Die Krise der Moderne sollte nach Husserl in der Vergessenheit der Lebenswelt durch die Wissenschaften begründet sein. Die wissenschaftliche Zivilisation spart das Subjektive aus, das Husserl ausdrücklich im Begriff der Lebenswelt mitbegreift, sie läßt lediglich "Sachgesetzliches" gelten.[3] Für einen Moment ist es notwendig, auf einen frühen Stand der Diskussion zurückzugreifen und da erneut anzusetzen, wo Husserl die Lebenswelt als Gegenbegriff zu den Wissenschaften konstruiert. Denn darauf baut sein

---

1) Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, S. 9

2) Der Begriff des "Vergessenen" ist seit Heideggers Seinsvergessenheit" und Husserls "Vergessenheit der Lebenswelt" eine offensichtlich noch nicht aufgegebene Kategorie.

3) Vgl. S. 6f dieser Arbeit

Therapievorschlag auf. Er wird dann in der Folge unter Aspekten der weiter vorgetriebenen Diskussion kritisch gesehen werden können, was wiederum eine Ausweitung der Auseinandersetzung auf theoretische Bereiche möglich macht, in denen ähnliche Begriffskomplexe wie bei Husserl nach wie vor verwendet werden.

Für Husserl bestand das entscheidende Problem der modernen Welt in der Bewältigung der durch die Wissenschaften verursachten Krise. Das in ihnen Vergessene mußte wieder in sein Recht eingesetzt werden.[1] Das konnte aber nur dadurch geschehen, daß die Wissenschaften selbst zur Vernunft gebracht wurden. Die im Laufe ihrer Praxis durch Technisierung und Methodisierung verlorengegangene Einsicht in die zugrundeliegenden Sinnbestände mußte erneuert werden. Die Wissenschaften hatten demnach nicht etwas bisher Nichtbeachtetes einzuholen, sondern sie selbst waren in ihre eigene Begründung zurückzuholen, sie mußten auf den Boden ihrer Fundierung zurückgebracht werden. Lebenswelt war die Chiffre des in den Wissenschaften Vergessenen, die zu allen möglichen Mißdeutungen Anlaß gab, sofern sie unmittelbar genommen wurde. Als Inbegriff dessen, was in den Wissenschaften vorausgesetzt, aber nicht als dieses Fundierende evident ist, ist es weder durch wissenschaftliche noch durch Beschreibung alltäglicher, vorwissenschaftlicher Erfahrung erreichbar. Es gerät damit zur Chiffre eines im Verhältnis zu den von Sachgesetzlichkeiten beherrschten Objekten der Wissenschaften ganz anderen und markiert dessen Vorhandensein in der Wirklichkeit. Dieses andere ist das wissenschaftlich prinzipiell nicht objektivierbare Subjektive, das im "Objektivismus"

---

1) Vgl. dazu und zum Folgenden das Kap. 2.3 und 2.4. dieser Arbeit.

der modernen Welt ausgelassen und vergessen wurde. Damit wird das in den Wissenschaften prinzipiell und methodisch Abgesonderte nicht nur ins Bewußtsein zurückgerufen, sondern zugleich privilegiert, indem es zu dem erhoben wird, was allein den Wissenschaften ihre Fundierung geben kann. Lebenswelt meint also nicht zuerst die neben der wissenschaftlichen Praxis vorhande alltägliche Praxis, die in einer Lehre von der Struktur der Lebenswelt wissenschaftlich erfaßt werden könnte.[1] Sie bezeichnet vielmehr einen Bereich, der prinzipiell nicht in der Form erschlossen werden kann, wie es in den Wissenschaften üblich ist. Die Weise seiner adäquaten Erschließung versteht Husserl aber zugleich als die Möglichkeit, wie Wissenschaft selbst zur Vernunft, d.h. aber immer auch zu ihrem ursprünglichen Auftrag zurückkommen kann. Der durch Formalisierung, Methodisierung und Technisierung erreichte Fortschritt der modernen Wissenschaften wurde mit dem Verlust der möglichen Einsicht in die ursprünglich zugrundeliegenden Sinnbestände bezahlt. Dieser anschaubare Sinn, als dessen Inbegriff ebenfalls - wie früher bereits gezeigt wurde[2] - das Wort "Lebenswelt" fungiert, entstammt einer ursprünglichen Leistung der Subjektivität, ist das Korrelat ihrer sinnstiftenden Tätigkeit.[3]

---

1) Hier sind vor allem Versuche zu erwähnen, die sich an Alfred Schütz anschließen. Vgl. dazu: Habermas, Logik der Sozialwissenschaften, a.a.O., bes. das Kap. 6. Der phänomenologische Ansatz, S. 98 ff.

2) Vgl. S. 23 ff dieser Arbeit

3) Vgl. für diesen Zusammenhang das schon erwähnte Buch von Eley, L., Die Krise des Apriori, a.a.O.

An dieser Stelle kann es nicht von Interesse sein zu diskutieren, ob das husserlsche Konzept eher eine Variante der fichteschen oder der kantischen Erkenntnistheorie ist. Wichtig scheint hier allein zu sein, wie die Subjektivität ins Spiel gebracht wird. Das versucht Husserl über den Umweg einer Korrektur des "objektivistischen" Wissenschaftsbegriffs. Er konstituiert - wie schon dargestellt wurde - eine ursprüngliche Zweckidee der Wissenschaft und konstatiert ein "Versagen der anfänglich gelingenden neuen Wissenschaft", wobei er es bei der Feststellung beläßt, daß dieser Verfall ein "ungeklärtes Motiv" hat.[1] Dieses Vorgehen scheint mir bezeichnend für die Denkstruktur zu sein, die in Deutschland noch bis in neueste soziologische Theorien hinein bestimmend ist. Man spricht pathetisch von Verfall, Versagen, Vergessen, ohne sich um die Ursachen dieser Entwicklung wirklich zu kümmern. Dieses Versäumnis wirkt sich dann unmittelbar auf alle angebotenen Therapievorschläge aus und macht sie fragwürdig.

Die Konstruktion eines ursprünglichen Zwecks der Wissenschaft angesichts ihres praktischen Versagens drängt Husserl zu einer vermeintlichen Restauration. Nun hat er im Gegensatz zu Heidegger und anderen Verfallstheoretikern nie daran gedacht, die modernen Wissenschaften umzufunktionieren und sie durch eine andere Form des Weltverhaltens zu ersetzen. Dazu war er offensichtlich von ihren Errungenschaften zu sehr überzeugt. Andererseits traute er die notwendige Korrektur ihres "Objektivismus" nicht ihnen selber zu. Ihr Veräumnis, das die Krise verursacht hatte, war in der verfahrenen

---

1) Vgl. Husserl, Krisis, § 4, S. 8 ff.

Situation nur noch stellvertretend für sie nachzuholen. Der durch Technisierung und Methodisierung entstandene Sinnverlust mußte durch Restauration aller ursprünglich zugrundeliegenden Sinnbestände rückgängig gemacht werden. Auf diese Weise sollte der um des Fortschritts willen in Kauf genommene Sinnverzicht[1] aufgehoben werden. Es ist also klar ersichtlich, wo für Husserl der Grund des Übels liegt. Das Ideal einer Wissenschaft als unmittelbar vom einzelnen Subjekt verantwortete Einsicht in die gegebenen Sinnbestände wird der Wirklichkeit der vorhandenen Wissenschaften vorgehalten. Von daher stellt sich Technisierung und Methodisierung als Entlastung des einzelnen um des Fortschritts willen als Verfall dar. Bezeichnend ist nun, daß er nicht versucht, die Wissenschaften zu erneuern und der ursprünglichen Idee gemäß umzuformen. In dieser Beziehung akzeptiert er kritisch die historische Entwicklung, auch die, die er als versagende bezeichnet. Die Lösung erwartet er von einer Ersatzleistung, bei der das Versäumte arbeitsteilig nachgeholt wird. Diese Aufgabe mutet er der Philosophie in der besonderen Form der Phänomenologie zu, sie ist die Verwirklichung der in der abendländischen Geschichte einmal aufgetauchten Idee von Wissenschaft, vor der die bestehenden Wissenschaften versagten. Ohne Erklärung bleibt bei Husserl, warum die einmal mit großer Zukunftsperspektive angetretene Wissenschaft sich nun in bloßer Nachträglichkeit verwirklichen kann, wieso sie gegenüber der nach wie vor florierenden versagenden Form von Wissenschaft zu einer nur sekundären Rolle gezwungen ist. Das läßt sich offensichtlich nur halten, wenn das Vergessene als das Eigentliche, das alles Umgreifende darge-

---

1) Vgl. Blumenberg, H., a.a.O., S. 25

stellt wird. Diese Funktion übernimmt bei Husserl das Subjekt. Aller in der Welt vorhandene Sinn, auch der im Verlauf der wissenschaftlichen Formalisierungen verdeckte, entstammt transzendentalen Stiftungen der Subjekte. Er ist demnach in den Subjekten selber transzendental vorgezeichnet. So scheint es plausibel, eine Form der Analyse zu entwickeln, den in den Wissenschaften verlorenen Sinn unmittelbar in der Selbstanalyse der Subjekte wiederzuentdecken. So ist bei Husserl Reflexion Analyse des Ich auf seine transzendentale Struktur hin. Reflexion wiederholt "die ganze bereits geschehene Geschichte subjektiver Leistungen".[1)]

Hier ist nicht der Ort, die Problematik der phänomenologischen Reduktions- und Reflexionsprozesse zu erörtern. Wichtiger scheint mir zu sein, die Rolle zu beachten, die Husserl der Reflexion den modernen Wissenschaften gegenüber einräumen will, und zu prüfen, ob diese vom einzelnen Subjekt verantwortete Erkenntnisleistung der ihr zugemuteten Aufgabe überhaupt entsprechen kann. Dabei ist wieder auf die im vorigen Kapitel erzielten Ergebnisse der Interpretation zurückzugreifen.

Husserls Tendenz ist klar: Die durch die Methoden der Wissenschaften für den einzelnen undenkbar gewordene Welt soll wieder denkbar gemacht werden. Technisierung als methodisches Prinzip der Wissenschaften übergreift die Kapazität des einzelnen und muß - soll es seine Bedrohlichkeit verlieren - in die Fähigkeit des einzelnen zurückgeholt werden. Dazu hat man nicht Universalwissenschaftler zu werden,

---

1) Husserl, Erfahrung und Urteil, S. 48

es genügt die Reflexion des einzelnen Subjektes, das im Bewußtsein seiner Identität mit dem transzendentalen Subjekt die Geschichte seiner Sinnstiftungen wiederholen kann. Die Reflexion ist dem einzelnen Subjekt zugeordnet, während die Wissenschaften seine Fähigkeit überfordern. Und doch soll sich das so Übergriffene in seiner eigenen reflexiven Kraft als das alles Tragende erweisen. Husserl scheint das in der wissenschaftlichen Zivilisation ausgesparte Subjekt nur retten zu können, indem er ihm eine übergeschichtliche Position verschafft. Wir stoßen hier auf den zentralen Widerspruch seiner Philosophie, der gerade und nur wegen seiner Aktualität weiter Interesse finden muß. Denn es handelt sich dabei nicht um immanente logische Fehler eines theoretischen Systems, die aufzurechnen nicht der Mühe wert wären, in ihnen drücken sich vielmehr zentrale ideologische Widersprüche über die Auffassung von Wissenschaft, Reflexion und Subjektivität und deren Möglichkeiten aus, wie sie sich nach meiner Interpretation bereits bei Husserl selber zeigen, darüber hinaus aber selbst in neueren soziologischen Theorien noch bestimmend sind.

Den faktischen Weg der europäischen Wissenschaften sieht Husserl als Versagen an. Ihre Praxis, sich durch die Entwicklung geeigneter Methoden davon unabhängig zu machen, stets von vorne in Schritten unmittelbarer Einsicht beginnen zu müssen, mißt er an einer Idee von Wissenschaft, die für die einzelnen Subjekte voll verantwortbar ist. Nach dem Mißlingen einer ursprünglich in einem besonderen Aufbruch der abendländischen Geschichte so programmierten Wissenschaft ist das Versäumte nur noch in einem reflexiven Akt nachzuholen. In der Reflexion soll demnach zweierlei möglich

werden: Einmal soll die durch die Wissenschaften forcierte Entfremdung und Vergessenheit der Subjekte aufgehoben, zum anderen sollen sich die Subjekte als das aufgeklärt neu konstituieren, was sie eigentlich sind, als die allein sinnstiftenden Instanzen. Die Subjekte gelangen also über die Reflexion zu ihrer Identität. Nur soll diese Identität zugleich die Wissenschaften umfassen, die sich ihnen methodisch entzogen haben. Hier zeigt sich erneut eine Aporie, die erfolgreich überwunden werden muß, wenn die durch die Wissenschaften heraufbeschworene Krise gebannt werden soll. Dazu ist es aber notwendig, daß der Erfolg einsehbar wird. Es ist nun nicht zu übersehen, daß Husserl bei diesem Lösungsversuch von Intentionen bestimmt wird, die ganz bestimmten Traditionen verpflichtet sind und verhindern, daß andere Errungenschaften seiner Analyse in ihrer Konsequenz unberücksichtigt bleiben. Zu diesen Annahmen gehört, wie bereits dargestellt wurde, eine eigentliche Zweckbestimmung der Wissenschaft, an der gemessen die neuzeitliche Entwicklung sich als Verfall kennzeichnen läßt. In genau diesen Zusammenhang reiht sich nun auch der Begriff der transzendentalen Subjektes ein. Wegen der besagten Befangenheit in traditionalen Vorstellungen gerät es zu etwas, das weniger auf Analyse als auf ein programmatisches Ideal zurückgeht. Was bei der Diskussion der Krise der europäischen Wissenschaften sich schon andeutete, zeichnet sich nun klar ab: Husserl nimmt für Wirklichkeit, was auf seine Möglichkeit hin bisher ungeprüft ist, was sich noch nicht als wirklichkeitsfähig erwiesen hat. Nicht umsonst kann sich die in der wirklichen geschichtlichen Entwicklung versagende Wissenschaft nur in einem Bereich nachholend rehabilitieren, der von gleichem Stoff ist wie die idealisierte Wissenschaft

selber, in der Reflexion auf die aller Wirklichkeit vorausliegenden Strukturen eines transzendentalen Subjektes. Damit wird das Leistungsvermögen der Begriffe Wissenschaft, Reflexion und Subjektivität in die Gefahr gebracht, die Husserl durch Ontologisierung des transzendentalen Subjektes heraufführt. Was er an den Wissenschaften kritisiert, daß sie sich ihrem Selbstverständnis gemäß "ontoligistisch", "positivistisch" verhalten, daß sie für wirklich nehmen, was lediglich im Zusammenhang ihrer methodischen Strukturierungen gültig ist, unterläuft ihm auf der angeblich höheren Ebene der transzendentalen Reflexionen selber. Er beschreibt transzendentale Subjektstrukturen, als seien sie objektiv Vorhandenes.[1] Hier treibt er die oben angesprochenen Aporien in eine unlösbare Paradoxie: Der für die Krise verantwortliche Objektivismus der Wissenschaften soll durch einen Positivismus höherer Art überwunden werden, zu dem er sich sogar ausdrücklich auf Kritik hin bekennt. Im Rahmen der hier vorgeführten Interpretation erscheint dieses Bekenntnis wie ein Eingeständnis des entscheidenden Fehlers. Dem mit Recht an den Wissenschaften Kritisierten war transzendentalphilosophisch nicht zu entkommen.

Jedenfalls nicht mit Hilfe einer Philosophie, die Reflexion als Medium des Rückgangs auf Ursprünge begreift, die letztlich unmittelbar zu beschreiben sind. Dabei ist übersehen, daß Deskription in der von Husserl angezielten Form einer unendlichen Aufgabe nicht ohne besondere Methoden zu leisten ist, also genau der Formalisierungen bedarf, die zum Verfall der Wissen-

---

1) Husserl rechtfertigt diese Methode wiederholt als eine Art 'höheren Positivismus'.

schaften geführt haben sollen. Was er in transzendentalphänomenologischen Deskriptionen demonstriert, erweist sich somit nicht als kritische Überwindung des Verfalls der Wissenschaften, sondern als Bestätigung einer in ihrer historischen Entwicklung sichtbar gewordenen Konsequenz ihrer "unendlichen Aufgabe". Husserl spricht im Zusammenhang der phänomenologischen Tätigkeit ausdrücklich von der "Unendlichkeit der Arbeit".[1] Damit gibt er der Aufgabe der nachträglich für die versagenden Wissenschaften einspringenden Reflexion genau die Dimension, in die die abendländischen Wissenschaften von Beginn an gestellt waren. Die Idee einer Wissenschaft als unmittelbarer Vollzug aller möglichen Evidenzen, die zum Maßstab der Kritik an der Entwicklung der Wissenschaften diente, wird auch als Phänomenologie nicht aus ihrer entscheidenden Problematik entlassen: Wie soll der Mensch in seiner endlichen Kapazität eine unendliche Aufgabe anders bewältigen als über bestimmte Technisierungen ? Die die Krise der Wissenschaften bestimmende Aporie ist also nicht transzendentalphilosophisch gelöst, sondern lediglich auf die der Wirklichkeit entzogene Ebene des transzendentalen Subjektes verschoben und damit - wie sich zeigen wird - resignativ behandelt. Offensichtlich ist die von Husserl konstruierte Zweckidee der Wissenschaft im Sinne universaler unmittelbarer Einsicht als das eigentliche Hindernis für die Lösung des Problems anzusehen. Wie schon beim Objektivismus und Positivismus erweist sich das Selbstverständnis von Wissenschaft als inadäquat.

---

1) Husserl, Cartesianische Meditationen, S. 119

Wie in der hier vorgeführten Interpretation bereits gezeigt wurde,[1] ist die von Husserl angesetzte Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und lebensweltlicher Praxis nicht haltbar. Auch in diesem Zusammenhang verhielt sich der Phänomenologe dem Problem der Vermittlung von Wissenschaft und vergessener Lebenswelt gegenüber insofern resignativ, als er eine mögliche Lösung allein im Rückgang auf den angeblich gemeinsamen Ursprung postuliert. Das transzendentale Subjekt wird unmittelbar als Ursprungsort aller möglichen Sinnbestände überhaupt angesetzt, bevor Philosophie in Wiederholung ihrer Leistung oder Stiftung durch das Subjekt nachvollziehen soll. Es gibt also keine Vermittlung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft, es sei denn über Reflexion. In dieser im Pathos der Programmatik verpackten These sind Eingeständnisse verborgen, die das Problem sichtbar machen, das sich hinter den ideologischen Komponenten des husserlschen Selbstverständnisses durchsetzt.

Wichtig scheint mir zu sein, die zentrale Rolle zu beachten, die der Reflexion als Bewußtmachen transzendentaler Subjektleistungen zugemutet wird. Dahinter steckt nämlich die Behauptung, daß die Entfremdung zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher lebensweltlicher Praxis so geartet ist, daß eine Vermittlung dieser Praxisarten ohne eine spezielle theoretische Tätigkeit, die weder dem einen noch dem anderen Bereich angehört, sondern für beide sozusagen von außen geschieht, nicht möglich ist. Um dieser Entfremdung ihre plausible Schärfe zu geben, mußte die lebensweltliche Praxis prinzipiell von der wissenschaftlichen geschieden werden. Dazu

---

1) Vgl. das Kap. 2.4. dieser Arbeit.

wurde die Lebenswelt als das prinzipiell Anschaubare konzipiert, dessen Anschaulichkeit zwar dem wissenschaftlichen Vorgehen zugrunde liegt, aber in ihm vergessen wird.[1] Das im Technisierungsprozeß der Wissenschaften Vergessene soll der ursprünglich und prinzipiell anschaubare Sinn sein, der sich intentionalen Leistungen des Subjektes verdankt, dann aber durch die Verfahren der Wissenschaften verschoben wurde.[2] Trotzdem meldet dieses lebensweltlich Sinnhafte in der modernen Welt sein Recht an, was die Wissenschaften in die Krise bringt. Der in der neuzeitlichen Gesellschaft immer schärfer hervortretende Widerspruch verschiedener Praxisformen des Menschen wird bei Husserl über die Koppelung des Sinnbegriffs mit dem Subjekt in eine Dimension verlagert, die sich einer möglichen Problemlösung entzieht.[3] Sicher gibt es den Gegensatz von mehr traditionsgebundenem lebensweltlichem Verhalten und wissenschaftlicher Praxis und sicher liegt in den Transformationsprozessen zwischen den verschiedenen Praxisarten eine kritische Schwierigkeit, nur hat man sich meiner Ansicht nach ihrer Lösung entzogen, wenn man ein Eigentliches ansetzt, das - wenn auch verdeckt - lediglich einseitig lebensweltlich präsent sein soll und das - trotz dieser Sinnverschiebung - Ausgang einer schrittweise zu vollziehenden Reflexion auf die transzendentale Struktur des ursprünglich zugrundeliegenden Subjektes sein soll. Hier wird offensichtlich ein wirklich bestehender Widerspruch

---

1) Vgl. Husserl, Krisis, S. 130

2) Vgl. Husserl, Krisis, S. 46 ff.

3) Vgl. dazu und zum Folgenden: Luhmann, N., Sinn als Grundbegriff der Soziologie. Der Text lag mir als Manuskript vor.

in der Gesellschaft kurzgeschaltet, indem seine Deutung über Ideen und Selbstverständnisse reguliert wird, die - weil sie nicht wirklich analytisch bestehende Gegensätze aufschlüsseln - die Situation durch ideologische Verlagerung eher verschärfen. Der begriffliche Zusammenhang von Subjekt, Sinn und Reflexion scheint mir im husserlschen Denken nicht zufällig diesen ideologischen Stellenwert zu haben. Das mag seinen Grund in dem Bemühen haben, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts erschütterte Position der Philosophie in einer Krisensituation der Wissenschaften wieder aufzuwerten, was der Phänomenologie sicher zeitweilig gelang, ist aber - sicher damit zusammenhängend - vor allem aus der Unfähigkeit zu begreifen, die als Krise der Wissenschaften angesehene Situation korrelativ als Krise der Vorstellungen zu erkennen, die einseitig unverändert - ja aufgewertet - zum Verständnis der Lage und zum Maßstab der Kritik dienen. Denn die Krise der Wissenschaften besteht nicht in ihrer Praxis, sondern in ihrem Selbst- und Fremdverständnis, d.h. im Verständnis ihrer Rolle und Funktion in der Gesellschaft. Die Quelle dieser Auffassung ist aber nicht im wissenschaftlichen Handeln selber zu suchen. Sie entstammt den Vorstellungsbezirken, in denen der Mensch mehr oder weniger artikuliert sich in seinem Weltverhältnis begreift. Das Verhältnis kehrt sich also um: was den Wissenschaften in ihrer Praxis angelastet wird, geht auf das Konto Selbstauffassungen des Menschen. Daß die Krise umgekehrt gedeutet wird, gehört zur modernen Ideologie, was hier im Ausgang von Husserl deutlich zu machen ist. Dabei ist zu präzisieren, was sich schon im Verlauf der bisherigen Interpretation andeutete: daß die "Krisis der europäischen Wissenschaften", um deren Überwindung sich sein Spätwerk bemüht, in

der Krise seiner Vorstellungen begründet sind, die er in die Begriffe Subjekt, Reflexion und Sinn faßt.

Es hatte sich bereits gezeigt, daß Husserls Versuch, die Lebenswelt als etwas von den Wissenschaften und ihrer Praxis grundsätzlich Verschiedenes anzunehmen, nicht haltbar ist. Das scheint er mit der These eingestanden zu haben, daß eine Rekonstruktion des verlorengegangenen lebensweltlichen anschaulichen Sinne nur über einen Rückgang auf die transzendentalen Strukturen des Subjektes möglich ist. Was also unterschieden werden soll, gehört gar nicht zum lebensweltlichen Bereich, sondern in einen sowohl von der wissenschaftlichen wie von der lebensweltlichen Praxis getrennten Bezirk, der damit überhaupt aus dem Sein herausgenommen zu sein scheint. Das transzendentale Subjekt, das in einer nur auf Tatsächliches orientierten Welt vergessen sein soll, gewinnt nicht dadurch an Kredit, daß Husserl es im Rahmen seiner phänomenologischen Reflexion wie etwas Tatsächliches beschreiben will. Was wird dann eigentlich beschrieben und wobei setzt man die Reflexion überhaupt an, wenn das lebensweltlich Anschaubare als das intentional unmittelbar auf die sinnstiftende Leistung des Subjekts Zurückgehende in der modernen Welt vergessen und damit gar nicht faßbar ist ? Was hat dann aber Reflexion und das, was über sie zugänglich werden soll, das Subjekt, überhaupt noch mit der weltlichen Praxis zu tun ? Die Widersprüche häufen sich und verschärfen sich - jetzt klar erkennbar - dadurch, daß beansprucht wird, wirkliche Gegensätze der gesellschaftlichen Welt durch Rückgang auf Ursprünge aufzulösen, deren Zusammenhänge mit der Wirklichkeit nicht mehr deutlich zu machen sind.

So muß ungeklärt bleiben, wie es denn zu den an den Wissenschaften beklagten Technisierungen und den damit verbundenen Sinnverschiebungen kommen konnte, wenn ein Subjekt angenommen wird, das als einzelnes prinzipiell alle Sinnleistungen in sich befaßt. Zumindest müßte einem so souverän konzipierten Subjekt zuzutrauen sein, daß es das im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung Verschobene wieder auf seinen Sinn bringt. Die Unmöglichkeit dieses Unternehmens ist bei Husserl zwar indirekt eingestanden, aber er verhält sich ihm gegenüber insofern resignativ, als er sich in eine die Wirklichkeit schrittweise ausschaltende Reflexion zurückzieht.[1] Wir hatten schon früher festgestellt, daß die faktische Entwicklung der Wissenschaften in der Konsequenz einer unendlichen Aufgabe liegt, und weiter gesehen, daß sich die Wissenschaften dabei prinzipiell nicht anders verhalten als der Mensch in seiner lebensweltlichen Praxis. Sein Leben verläuft auf allen Gebieten mehr oder weniger artikuliert methodisch. Der einzelne Mensch kann gar nicht Subjekt der Prozesse sein, die wir nicht nur in den Wissenschaften, sondern auf allen Gebieten der Gesellschaft vor uns haben. Das Subjekt dieser Prozesse - wenn man davon sprechen will - und der einzelne Mensch sind nicht dasselbe.[2] Deshalb ist der Versuch Husserls, die Krise durch den Rückgang auf den Ort der ursprünglichen Leistung zu überwinden, zum Scheitern verurteilt, weil das einzelne Subjekt gar nicht dieser Ort ist. Das einzelne Ich ist nicht das transzendentale Subjekt. Diese Unterscheidung kann auch nicht durch die Trennung von empirischem und transzendentalem Ich wieder

---

1) Husserl spricht in diesem Zusammenhang von "epoché". Vgl. dazu: Krisis, S. 138 ff.

2) Vgl. dazu die schon erwähnte Arbeit von N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, a.a.O., S. 2 f.

in den Zusammenhang unserer Problematik eingeholt werden. Denn das empirische Ich setzt nach Husserls Meinung als etwas Tatsächliches das transzendentale voraus.[1)]

Die Diskussion dieses Problems schien deshalb wichtig zu sein, weil die in der husserlschen Philosophie sich artikulierende Position eine weitverbreitete Wirkung hat. Dabei war schon von Hegel und vor allem von Marx kritisch gegen Kant versucht worden, die Identität von Ich und Subjekt aufzuheben. Der geschichtlich-gesellschaftliche Prozeß, der die Wirklichkeit ist, kann für Hegel nicht das Ich zum Subjekt haben, das einzelne Ich ist vielmehr Moment dieses Prozesses. Und doch scheint diese kritische Unterscheidung von Kant noch nicht durchgehalten werden zu können. Denn in der Konzeption des Absoluten Geistes, dessen Zu-sich-selbst-kommen der Geschichtsprozeß ist, steht offensichtlich das transzendentale Subjekt wieder auf, das kraft seiner außer- oder überhistorischen Position dazu angetan ist, der Geschichte ihren Ernst zu nehmen, was wir in analoger Form bei Husserl wieder beobachten konnten.[2)]

Marx hat vor allem gegen Hegel festgestellt, daß eine philosophische Konstruktion des Ganzen, wie sie sich in der Reflexion als Weg des Geistes zu sich selber abspielt, "ein Produkt des denkenden Kopfes " ist, bei der das "reale Subjekt" nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen bleibt.[3)] Das ist gegen die Philosophie im Sinne einer Reflexion, in der das

---

1) Vgl. auch Blumenberg, H., a.a.O., S. 27 f.

2) Vgl. S. 8 dieser Arbeit

3) Vgl. Marx, K., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 22

einzelne denkende Ich in Selbstidentifikation mit dem Subjekt der Geschichte diesem zu seiner Identität verhilft, d.h. es zu sich selber kommen läßt. Marx' Angriff richtet sich demnach gegen eine ihre Funktion überschätzende Theorie, gegen ihr falsches Selbstverständnis, für das die Möglichkeit einer Identifikation mit dem Subjekt besteht. Sein Abschied von der Philosophie, der vielerorts in seinen Schriften mit äußerster Polemik vollzogen wird, meint nicht - das ist oft verkannt worden - Theorie überhaupt, er betrifft vielmehr jene reifizierende Form der denkenden Tätigkeit des Menschen, in der das in der Reflexion sich herstellende Ganze, die sich darin konstituierende Identität für das reale Subjekt genommen wird. Es handelt sich also nicht um eine Abwehr der Theorie zugunsten von Praxis - ein beliebtes Mißverständnis -, sondern um eine Relativierung falscher Ansprüche. Im Gegenteil betont Marx, daß die denkende Tätigkeit die neben der künstlerischen, religiösen und praktisch-geistigen einzig mögliche Aneignung der Welt für den Menschen ist.[1] Damit ist nichts gegen Theorie überhaupt gesagt, wohl aber gegen die in der philosophischen Tradition beanspruchte Sonderstellung gegenüber den anderen Praxisarten des Menschen, die mit reifizierender Identifikation mit dem Ganzen bezahlt wurde. Nur in diesem Selbstverständnis gerät die denkende Tätigkeit des Menschen, die er nicht ablegen kann, zu der sogenannten blossen Theorie, deren Isolationsanspruch in der Abwehrformel des "bloß" nur seine Bestätigung durch andere Praxisarten findet, die in der Betonung des Gegenteils Gefahr laufen, sich ähnlich reifizierend, sich für das Ganze nehmend, zu verhalten.

---

1) Vgl. ebda.; Vgl. dazu Franke, B., Zum Problem der gesellschaftlichen Objektivität oder Kant und kein Ende, in: Thesen z. Krit. d. Soz., a.a.O., S. 50 ff., hier S. 59.

Es wäre müßig, Marx gegen Husserl und die neuere Philosophie auszuspielen. Interessanter ist zu beobachten, wie die am Modell der Phänomenologie demonstrierten Aporien Lösungsvorschläge des hegelschen und marxschen Denkens entdecken lassen, die bisher keine Wirkung hatten, weil das aufgezeigte Selbstverständnis von Theorie, das sich aus der Philosophie in die Wissenschaften hinein fortsetzte, sie nicht zuließen. Denn der "Objektivismus" der Wissenschaften, der von Husserl angegriffen wird und noch von Habermas als die entscheidende Ideologie unserer Zeit angesehen wird,[1] versteht die theoretische Tätigkeit als die menschliche Praxis, die gegenüber den übrigen Praxisarten den eigentlichen Wirklichkeitskontakt herstellt. Philosophie, die einmal von den Wissenschaften aus ihrer dominanten Rolle verdrängt wurde, versucht modellhaft in der Phänomenologie, das moderne Selbstverständnis der Wissenschaften zu erschüttern, indem sie die Reflexion als das Medium anpreist, das den eigentlichen Wirklichkeitskontakt wiederherstellt. Daß dabei eine "höhere" Art von Objektivismus herauskommt, hat am husserlschen Denken gezeigt werden können. Damit ist das am Anspruch der Wissenschaften aufgedeckte Problem nur verschoben worden und ungelöst geblieben. Der Versuch dieser Arbeit ist es deshalb, das Dilemma einer in transzendentalphilosophischer Tradition befangenen Theorie in einzelnen ihrer Momente sichtbar zu machen, um ein in ihr zu Recht aufgegriffenes Problem auf neue Diskussionsansätze hin frei zu machen. Dazu scheint es notwendig zu sein, einige Aspekte ihres reifizierenden Vorgehens noch genauer zu untersuchen.

---

1) Habermas greift diese Frage in fast allen Schriften auf. Vgl. aber dazu besonders: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', a.a.O., S. 84 ff.

Dabei scheinen sich vor allem drei Momente herauszuschälen: 1. die Annahme, die Reflexion genannte theoretische Tätigkeit des Menschen sei prinzipiell von allen anderen theoretischen und praktischen Tätigkeiten unterschieden, 2. die Vorstellung, Reflexion besitze die Fähigkeit, vergangene Wirklichkeit in voller Identität bewußt zu machen, und 3. die These, diese Tätigkeit als der eigentliche Wirklichkeitsbezug des Menschen sei die Weise, in der das einzelne Ich seine Identität mit dem Subjekt wiederherstellt.

1. Die von Husserl konzipierte Idee der Reflexion ist gemäß der Zweckidee von Wissenschaft gefaßt, die gleichzeitig zum Maßstab der Kritik an den faktischen Wissenschaften dient. In der hier vorgeführten Interpretation konnte gezeigt werden, daß die europäischen Wissenschaften im Gegensatz zu Husserls Annahme in ihrer Praxis den lebensweltlichen Praxisformen analog verlaufen, daß demnach die Trennung von Theorie und Praxis nicht mit dem Unterschied Wissenschaft - Lebenswelt gleichzusetzen ist. Die Idee einer vom erkennenden Ich voll verantworteten evidenten Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit hatte damit keinen Ort mehr unter den intentional weltbezogenen Praxisarten des Menschen. Als eine dem Menschen gemäße Tätigkeit festgehalten, konnte ihr daher allein nachträglich in reduktiver, reflexiver Manier eine Verwirklichungschance gegeben werden. Dem in allen seinen Tätigkeiten den wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen, in die hochkomplexe moderne Gesellschaft verflochtenen Ich wird damit eine prinzipiell mögliche Distanz eingeräumt. Distanz als Differenz von innen und außen wird so als Gegenüber von Ich und dem Ganzen der Welt gefaßt, als Unterscheidung von Komplexität und einfacher Einsicht in den Sinn der Welt. Die Differenz wird

total begriffen und die unterscheidende Tätigkeit somit universal angesetzt. Und das, obschon sich die Reflexion korrigierend im Zusammenhang der philosophischen Tradition versteht, d.h. vorstrukturiert in einem strukturierenden Prozeß. Philosophie in der Form der phänomenologischen Reflexion sieht sich nicht nur als von allen Weltbezügen distanzierende Tätigkeit, sondern auch in prinzipieller Differenz von der eigenen Tradition. Ihr Plädoyer für Descartes[1] impliziert den Anspruch, die von ihm mitverantwortete Fehlentwicklung einzuholen. Die an der Wissenschaftskritik sichtbar gewordene Tendenz bestätigt sich angesichts der philosophischen Tradition: Das verlorene Eigentliche soll rekonstruiert werden. Was an den bestehenden Wissenschaften mit Recht relativiert wurde, wird von der Reflexion auf anderer Ebene neu beansprucht: Theorie als Vermittlung unmittelbarer Einsicht. Dagegen wirkt das Eingeständnis eines "höheren Positivismus" - wie schon erwähnt wurde - ernüchternd.[2] Weiter ist zu beobachten, daß der Prozeß dieser Erkenntnis, die transzendentale Reflexion, in schrittweisen Reduktionen beschrieben wird.[3] Wenn man von dem ursprünglichen Ziel der "Krisis"-Arbeit her denkt, soll letztlich in der transzendentalen Reduktion die wissenschaftliche und - nach der hier vorgetragenen Interpretation - auch die lebensweltliche Praxis, die sich in der modernen Gesellschaft hochkomplex, d.h. über die Kapazität des einzelnen hinausgehend entwickelt haben, auf intentional bewußten Sinn zurückgeführt werden. Dabei wird die Leistungsmöglichkeit der Reduktionsvorgänge

---

1) Vgl. Husserl, Cartesianische Meditationen
2) Vgl. S. 72 dieser Arbeit
3) Vgl. Husserl, Krisis, S. 154 ff.

falsch eingeschätzt und dadurch unter ideologische Zwänge gestellt. So wurde bereits dargestellt, daß komplex strukturierte Prozesse, wie wir sie in der heutigen Gesellschaft auf allen Gebieten vor uns haben, deren Subjekt nicht das einzelne Ich sein kann, unmöglich für den einzelnen einsehbar zu machen sind. Das, was sich im Widerspruch von unendlicher Aufgabe und begrenzter Kapazität des Menschen entwickelt hat, ist nicht ohne Reduzierung seiner Leistungsfähigkeit zurückzuholen. Alle Versuche, es prinzipiell diskutierbar und damit einsehbar umzugestalten, überspringen - wie Husserl in seinen transzendentalphilosophischen Bemühungen - das Problem.[1] Reduktion komplexer Strukturen bedeutet eben nicht zwangsläufig, sie auf ihren einfachen intentional bewußten Sinn zu bringen.[2] Denn der herausspringende Sinn ist nicht als der Sinn der Komplexität selber erkennbar, d.h. die zu überwindende Entfremdung besteht weiter. Es scheint also nicht legitim zu sein, den Begriff Sinn allein für das überblickbar Einsehbare zu reservieren, denn das hieße, den komplizierten sozialen Prozessen einen Sinn abzusprechen. Das besagt wiederum nicht, daß den in der Reflexion angezeigten Vorgängen gegenläufig der Sinn abgesprochen werden soll. Das betrifft sowohl ihre reduktive Funktion angesichts der Komplexität wie ihre Rolle bei der Erstellung überblickbarer Sinnausschnitte. Nur hat sich ihr Selbstverständnis dazu

---

1) In dieses Problem scheinen viele Bemühungen im Zusammenhang der Kritik am sog. Positivismus verstrickt zu sein. Dabei wird der Vorwurf der Reflexionslosigkeit auf die eigenen Ansprüche nicht eingelöst.

2) Vgl. Luhmann, N., Sinn als Grundbegriff der Soziologie, a.a.O., S. 3 f.. Zum Begriff "Reduktion von Komplexität" in seinen Schriften passim.

von reifizierenden und ontologisierenden Vereinfachungen loszumachen. Zu diesen simplifizierenden Auffassungen gehört die Annahme, daß Reflexion die eigentliche Form von Theorie sei, in der die Welt als komplexer Gegenstand faßbar wird. Komplexität läßt sich nicht begreifen, was nicht heißt, daß das Ich nicht - ihr gegenüber - Maßnahmen der Selbstbehauptung ergreifen müßte. Solche Unternehmungen können mit Recht Reduktionen der Komplexität genannt werden, nur bringen sie sie nicht auf ihren unmittelbar einsichtigen Sinn. So hat die Reflexion genannte Tätigkeit ihre Funktion im Bereich der Selbstabilisierung des Ich gegenüber einem komplexen Außen, was als Reduktion begriffen werden kann.

Sowenig wie die anderen sogenannten theoretischen Tätigkeiten des Menschen ist sie grundsätzlich von seinen übrigen Praxisarten unterscheidbar. Sie als letzte Bastion "reiner" Theorie gegen die faktischen Wissenschaften zu behaupten, konnte bei Husserl widerlegt werden. Ihre distanzierende Funktion gegenüber einem komplexen Außen läßt diesen Schluß nicht zu. Aus dieser Distanz, die - das kennt man unmittelbar aus dem sozialen Bereich - noch nicht Begreifen bedeutet, und der dem Ich offensichtlich notwendigen ständig identifizierenden Selbstdarstellung resultiert die Versuchung, Reflexion als eine allen anderen menschlichen Tätigkeiten überlegene anzusehen. Dabei bedarf sie wie alle Praxis bestimmter Mechanismen und Methoden, was z.B. bei Husserl in der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition als einer ausdrücklichen Form menschlicher Selbstdarstellung eingestanden wird. Man kann das Bemühen des Philosophen als Versuch betrachten, zu einer gelingenden Selbstdarstellung des Menschen in einer Zeit beizutragen, nur wäre es verfehlt, die "Große Theorie" mit der Selbstdar-

stellung aller Menschen zu einer bestimmten Zeit gleichzusetzen, was ihrem Selbstverständnis entgegenkäme. Der Anspruch dieser Theorie, ihre Zeit in Gedanken zu fassen,[1] resultiert genau aus dem Verständnis der denkenden Tätigkeit, die sich in der Konsequenz der hier vorgetragenen Interpretation nicht halten läßt. Denn Theorie versteht sich darin leicht als eigentlicher Vollzug einer sonst allgemein unvollkommenen Denktätigkeit der Menschen, was zu elitärem Bewußtsein führen muß. Reflexion in der herausgearbeiteten Form ist ein Medium der Identitätsherstellung, das zur Praxis jedes Menschen gehört. Sie ist damit Moment im sozialen Prozeß und steht in Relation zur Position des einzelnen in der Gesellschaft. Ihre Methoden und Techniken werden zunächst im Sozialisationsprozeß vermittelt. Sie ist damit selbst eine strukturierende Tätigkeit, die auf in Lernprozessen angeeignete Strukturen aufbaut. Ihr hier entworfenes Konzept entspricht damit den Ergebnissen der husserlschen Bewußtseinsanalysen, die sich im Horizontbegriff artikulierten.[2] Wie in anderen Zusammenhängen schon gezeigt wurde,[3] hat Husserl den dort erreichten Diskussionsstand nicht durchgehalten, als er die Krise der europäischen Wissenschaften untersuchte. Daß er auch in der Konzeption der Reflexion als universaler Theorie dahinter zurückfällt, scheint jetzt geklärt zu sein. Offensichtlich setzt sich in der philosophischen Theorie als einer artikulierten Form menschlicher Selbstdarstellung ein elitärer Anspruch fort, der aus einer bestimmten Form des bürgerlichen Selbstverständ-

---

1) Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke, Bd. 17, S. 84 ff.

2) Vgl. zum Horizontbegriff Kap. 2.2. Intentionalität

3) Vgl. S. 61

nisses, d.h. aus den Möglichkeiten der Selbstidentifikation einer gesellschaftlich vorrangigen Schicht tradiert wird.[1] Damit ist aber der Versuch fragwürdig geworden, das im Begriff der "Krise der Wissenschaften" aufgegriffene Problem dadurch zu regulieren, daß die in den phänomenologischen Analysen vorgeführte Reflexion zu einer allgemein möglichst von allen Menschen vollzogenen Tätigkeit gemacht wird. Hier steht sich das elitäre Bewußtsein spezieller Könnerschaft selbst im Weg. Andererseits bietet nur eine so ausführlich und präzis vorgetragene Analyse im Gegensatz zu anderen viel vageren die Möglichkeit, diese ihre ideologischen Züge sichtbar zu machen.

2. Das von Husserl vertretene Konzept der Theorie als Reflexion beinhaltet ein weiteres wichtiges Moment, dessen Ausfaltung durch die vorangehenden Bemerkungen bereits vorbereitet wurde: die These, der Mensch besitze die Fähigkeit, die Geschichte aller menschlichen Leistungen in voller Identität zu erinnern.[2] Eine genaue Beobachtung der husserlschen Untersuchungen läßt erkennen, daß die Resultate der reflexiven Erinnerung von anderer Art sind als ihr Gegenstand: auf der einen Seite das verflochtene Gebilde der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, auf der anderen perspektivische überblickbare Sinneinheiten. Dazu kommt die Behauptung, das in der Reflexion Erreichte sei der verborgene Sinn des Gegenstandes. Hier wird etwas zusammengezwungen, was nicht so zusammengehört, wie es die Auffassung von Reflexion voraussetzt, deren Unhaltbarkeit im vorigen Abschnitt nachgewiesen

---

1) Vgl. Willms, Bernard, Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts, Stuttgart 1969

2) Vgl. Husserl, Erfahrung und Urteil, S. 48

werden konnte.[1] Wenn Husserl von Wiederholung der ganzen bereits geschehenen Geschichte subjektiver Leistungen spricht,[2] ist vermutlich die individuelle Lebensgeschichte genauso gemeint wie die Geschichte der Gesellschaft. In der Reflexion genannten Denktätigkeit soll beides auf den Nenner individuell einsichtiger evident zu haltender Sinnzusammenhänge gebracht werden. Daran ist das Verständnis der Leistungsfähigkeit dieser Tätigkeit bedenklich. Denn offensichtlich ist es bestimmten Auffassungen der philosophischen Tradition, die im Zusammenhang des Historismus zu suchen sind, so sehr verpflichtet, daß Konsequenzen der eigenen Analyse nicht gezogen werden können. Dazu hätte die Einsicht gehört, daß die auf den Komplex der Gesellschaft und der darin verflochtenen Lebensgeschichte des einzelnen gerichtete Tätigkeit nicht den Zweck einer Verdoppelung der Realität in simplifizierender Form hat. Sie hätte weiter bemerken müssen, daß die vorgeblich reine Theorie im Sinne unmittelbarer totaler Evidenz selber praktisch ist, was Angewiesenheit auf vorstrukturierte Voraussetzungen bedeutet. Die Reflexion hätte von der eigenen Analyse her als Praxis menschlicher Selbstdarstellung angesichts der eigenen Verschränkung in die komplexe Wirklichkeit gedeutet werden können. Dann wäre sie auch in der Lage gewesen, die Rolle der Philosophie, also die eigene Position, im Verhältnis zu der Denktätigkeit bestimmen zu können, auf die jeder Mensch in seiner Selbstdarstellung angewiesen ist. Denn sowohl die Inkongruenz verschiedener theoretischer Systeme wie auch der Unterschied zwischen solchen artikulierten Re-

---

1) Vgl. bes. S. 82 ff

2) Die schon erwähnte Stelle bei Husserl, Erfahrung und Urteil, S. 48

flexionsergebnissen und den nur vage formulierbaren Selbstverständnissen gesellschaftlicher Gruppen und einzelner besteht nicht in einer mehr oder weniger großen Adäquanz mit der Wirklichkeit. Daß sie im besseren Verständnis des Gegebenen differieren, gehört zum Selbstverständnis jener speziellen theoretischen Tätigkeiten, deren Anspruch einer genauen Untersuchung nicht standhält. Die darin beanspruchte überlegene Position, die sich in der Behauptung ausdrückte, die Sinnleistungen aller Praxisformen der menschlichen Geschichte rekonstruieren zu können und damit die arbeitsteilig entfaltete Komplexität der Gesellschaft für den einzelnen verständlich zu machen, überträgt die Darstellung des eigenen Selbstverständnisses auf den Menschen überhaupt. Es kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht geklärt werden, warum sich bei uns seit Beginn des Jahrhunderts die idealistische Variante der Theorie wieder durchsetzen konnte und bis heute einflußreich blieb. Jedenfalls reicht dazu eine rein geisteswissenschaftliche Erklärung, die sich auf immanente Auseinandersetzungen im Element der Theorie stützt, nicht aus. Hier soll lediglich versucht werden, die soziologische Dimension solcher Theorien zu erschließen, wie es analog im Hinblick auf die Wissenschaften und deren Selbstverständnis bereits geschieht.[1] Das heißt aber, mit den sogenannten Theorien, die eigene Position eingeschlossen, so zu verfahren, wie man kritisch mit den Wissenschaften umgeht. Die Wissenschaftskritik, wie sie voneinander unabhängig gleichzeitig von der Phänomenologie und der Frankfurter Schule aufgenommen wird[2] und sich in der

---

1) Vgl. Luhmann, N., Selbststeuerung der Wissenschaft, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft 19, 1968, S. 147

2) Vgl. dazu die Einleitung dieser Arbeit, bes. S.

Nachkriegszeit in der Auseinandersetzung mit der "wissenschaftlichen Zivilisation" fortsetzt,[1] beruht auf der Unterscheidung von Selbstverständnis und realer Funktion der wissenschaftlichen Praxis. Gegen Positivismus und Objektivismus als der kritischen Auslegung dieses Verständnisses wird das "relative Recht" der Wissenschaften geltend gemacht, mit dem Ziel, die unglückliche Wirkung zu relativieren, die der Konsens über die wissenschaftliche Selbstbedeutung nicht nur bei den Fachleuten hervorgerufen hat. Trotzdem hat diese Kritik keinen einsehbaren Erfolg. Dafür scheinen im Rahmen der hier vorgeführten Interpretation zwei Gründe angebbar zu sein. Einmal ist die kritische Theorie selber noch zu sehr von bestimmten Momenten des "Positivismus" geprägt, als daß sie in der Lage wäre, das Verhältnis der wissenschaftlichen Praxis zu anderen Praxisarten und damit ihre Position in der Gesellschaft zu fixieren. Zu diesen Befangenheiten gehört vor allem das Festhalten an einem prinzipiellen Unterschied zwischen Theorie und Praxis überhaupt, der offensichtlich mit Rücksicht auf die eigene Position nicht aufgegeben werden kann. Zum anderen ist es ihr bisher nicht gelungen, die richtige Einschätzung des Positivismus als einer Selbstdarstellung auf das Verständnis der eigenen Position zu übertragen und sich selbst als Versuch zu relativieren, sich gegen den übermächtigen Anspruch einer bestimmten Praxis in der Gesellschaft zu behaupten. Wie der Positivismus als Selbstdarstellung der wissenschaftlichen Praxis sich auf seine Basis hin reifiziert

---

1) Vgl. Schelsky, H., Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. in: Auf der Suche nach der Wirklichkeit, 1965, S. 439 ff.; und dort bewußt ansetzend die Schriften von Habermas, bes.: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', a.a.O.

und so ihre Möglichkeiten überzieht, überschätzt sich Reflexion in der "Großen Theorie", indem sie ihre Basis, die notwendige Selbstidentifikation des Menschen angesichts der institutionalisierten Komplexität, zu einer universalen unabhängigen Position macht, von der her prinzipiell alles erkennbar ist.

Wegen dieser Inkonsequenzen der Kritik muß nicht nur die beanspruchte Überwindung des Positivismus mißlingen, eine Theorie in der von uns beschriebenen Struktur hat vielmehr ähnlich gravierende Wirkungen in der Gesellschaft, wie sie im Blick auf die Wissenschaften kritisch registriert werden. Das heißt, sie ist alles andere als eine entlegene Spezialität. Denn unterstellt man, daß sie die artikulierte Form eines soziologisch zu ortenden Selbstverständnisses ist, dann hat sie u.a. auch die Funktion, Inhalte und Methoden für die Identitätsfindung des Individuums zur Verfügung zu stellen. Da sie aber die Praxis der Selbstidentifizierung und Selbstdarstellung nicht begreift und sich in ihrer Partikularität verkennt, indem sie diese Praxis zusammen mit ihrer speziellen Artikulation als überlegene Position des Menschen überhaupt nimmt, entgeht ihr die Möglichkeit, ihre eigene Wirkung in der Gesellschaft richtig einzuschätzen und zu ermessen, warum sich die von ihr propagierte aufklärende Funktion von Theorie nicht auf soziale Veränderung hin durchsetzt.[1] Inhalte und Formen der Selbstdarstellung sind nämlich - wie gezeigt wurde - zu

---

1) Das trifft auch auf die neueren revolutionären Bewegungen zu, die die Ursachen ihrer Mißerfolge nicht in der eigenen Position zu suchen in der Lage sind, obschon einige Ansätze dazu in den eigenen Reihen vorhanden sind. Vgl. dazu: Baier, H. (Hg.), Studenten in Opposition, Bielefeld 1968

einer bestimmten Praxisart des Menschen gehörig, werden also in Sozialisationsprozessen vermittelt, die sich in den Primärinstitutionen und Bildungseinrichtungen abspielen. Geht man nun davon aus, daß unsere Gesellschaft eine ausgeprägte soziale Schichtung besitzt, die sich u.a. in den Zugangsmöglichkeiten zu den Bildungsinstitutionen ausprägt, so ist anzunehmen, daß die nur über die spezielle Sprache der Theorie vermittelbaren Methoden und Inhalte lediglich Sache der relativ kleinen Schicht sind, die wegen ihrer Zugangsprivilegien die Schaltfunktionen innehat.[1] Bringt man nun diese Aspekte mit der oben entfalteten These zusammen, daß jede reflexive Theorie eine Form der Selbstdarstellung ist, und berücksichtigt man die Verkennung dieser ihrer Funktion, so ergibt sich folgende Situation: Theoretische Grundlage der bei uns gängigen Erziehungskonzepte, die bisher weitgehend die Familien- und Schulpolitik bestimmen, sind von der hier dargestellten Art,[2] was den wirklichen gesellschaftlichen Einfluß von Theorien bestätigt, die der hier modellhaft vorgestellten strukturell ähnlich sind. Der "Humanismus" dieser herrschenden Konzepte[3] hat nun eine sehr vielschichtigere Wirkung, als es von

---

1) Die Ergebnisse entsprechender empirischer Untersuchungen müssen hier vorausgesetzt werden.

2) Vgl. Negt, Oskar, Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen, 4. A., Frankfurt 1969, bes. S. 5 ff.

3) Damit sind nicht nur die Konzepte gemeint, die sich selbst diese Bezeichnung geben. Husserls pathetisches Plädoyer für den Menschen und seine Krise in der modernen Gesellschaft gehört ebenso dazu wie alle, die eine transzendentale Position des Menschen gegen seine Verflochtenheit in soziale Komplexität behaupten.

denen angenommen wird, die diese Zusammenhänge mit Hilfe der Kategorie "Macht" erklären zu können glauben. Denn wegen der Verkennung der eigenen Position trägt er nicht nur zur Beibehaltung und Festigung der sozialen Schichtung bei und damit zur Stabilisierung der Macht bestimmter Gruppen, sondern führt aufgrund seiner geringen Überzeugungskraft in seiner beanspruchten Rolle als Gegenideologie zum Positivismus auch zur Resignation im eigenen Bereich, was das Gegenteil seiner Intention bewirkte, Veränderung durch Aufklärung zu erreichen. Nimmt man nämlich entgegen ihrem ideologischen Anspruch die reale Möglichkeit von Theorie ernst, Mittel und Methoden für die Selbstdarstellung des Menschen in einer komplexen Gesellschaft bereitzustellen, so müßten die gegebenen Selbstverständnisse, die sich aufgrund der schichtungsspezifischen Verschiedenheiten gebildet haben, voll in Betracht gezogen werden. Das hieße aber, den Universalitätsanspruch der eigenen Position dahingehend zu relativieren, daß Wissenspotentiale in der Gesellschaft anerkannt werden, die nicht unmittelbar zu den eigenen Möglichkeiten gehören.

Gegenüber einer Theorie, die für sich in Anspruch nimmt, stellvertretend für die ganze Gesellschaft deren Sinn in der Reflexion einzuholen, ist daran zu erinnern, daß mit der Berechtigung dieser Behauptung auch die latent darin eingeschlossene These hinfällig wird, die je nach sozialen Positionen verschiedenen Selbstverständnisse differierten nur in mehr oder weniger großer Adäquanz zur Wirklichkeit. Aus der bisherigen Analyse scheint mir dagegen der Verdacht nicht unberechtigt zu sein, daß damit - nach dem vorher Gesagten: unbewußt - die Forderung nach Anpassung an die eigene Position er-

hoben wird, um die faktisch gegebene elitäre Lage zu stärken. Denn das Eingeständnis der eigenen Situation als einer Form sozialer Selbstdarstellung nimmt ihr zusammen mit der universalen Rolle der Reflexion auch die Möglichkeit, die Forderung nach Anpassung nur in eine Richtung - nämlich an sie - aufrechtzuerhalten. Andererseits bestätigt sich in diesen theoretisch latenten und sozialpolitisch bewußt forcierten Intentionen der reflexiven Theorie nur die These, daß sie die Artikulation einer bestimmten Selbstdarstellung ist. Die Notwendigkeit der Identitätssuche und einer damit verbundenen Selbstdarstellung ist insofern politisch, als sie immer Selbstbehauptung und das Bemühen impliziert, sich durchzusetzen. So gewinnt der "Humanismus" entgegen seinem unmittelbaren Verständnis eine politische Funktion. Indem er dem einzelnen Menschen unterstellt, er sei im Grunde das Subjekt aller seiner Leistungen, und suggeriert, die notwendige Selbstbehauptung gegenüber den entfremdeten Systemen stelle sich über Reflexion ein, arbeitet er - so widersprüchlich das zunächst klingt, und diese Widersprüchlichkeit ist selber politisches Mittel - für die Sache nur einer sozialen Position und gegen das, was er vorgibt. Der latente oder manifeste Humanismus der Theorien in transzendentalphilosophischer Tradition begnügt sich mit Ontologie, wo eine soziologisch orientierte Praxis nötig wäre, die Transformationsmöglichkeiten zwischen den in der Gesellschaft vorhandenen Wissensbeständen bedenkt.

3. Die vorgehenden Bemerkungen münden in der These: Daß die Möglichkeiten des Menschen überschätzt werden, ist der Grund für die Untauglichkeit der Reflexion, die angeblich durch den Positivismus verursachte Krise der modernen Gesellschaft zu

überwinden. Es ist eher anzunehmen, daß besagte Krise ihre Schärfe gerade durch diese überzogenen unerfüllbaren Ansprüche gewinnt, weil sie kraft ihrer politischen Einflüsse die Ausgleichschancen verdeckt, die auch den Positivismus relativieren könnten. Denn seit Marx könnte man wissen, daß es Probleme geben kann, die gar nicht von der allgemeinen Bedeutung sind, wie es von ihren Verfechtern angenommen wird.[1] Vielleicht ist der Kampf gegen den Marxismus weniger mit inhaltlichen Argumenten erfolgreich gewesen als dadurch, daß es gelang, die Position der "Großen Theorie" zu behaupten. Und das trotz neuerer Versuche, die - politisch sicher unverdächtigter - das von Marx aufgeworfene Problem aktualisieren wollten. Hier ist Wittgenstein zu nennen, aber auch Carnap oder Popper, deren Methaphysikkritik eine subtilere Auseinandersetzung verdiente, als sie von seiten der hier interessierenden Theorie in der oft pauschalisierenden Positivismusdiskussion unternommen wird.[2]

Die entscheidende Fehleinschätzung ist die Zumutung an den einzelnen Menschen, Subjekt der gesellschaftlichen Komplexität zu sein. Die These von der universalen Rolle der Reflexion, wie sie bei Husserl und neuerdings bei Habermas vertreten wird, impliziert - wenn auch nicht immer manifest - eben diesen Anspruch. Sie arbeitet mit dem Schema von Entfremdung und Versöhnung, das seit Hegel die Theorie gefangen

---

1) Vgl. hierzu vor allem Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O.

2) Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1963; Carnap, R., Scheinprobleme in der Philosophie, 1928; Popper, K., Das Elend des Historismus, a.a.O.

nimmt, aber auf mythisch-theologische Ursprünge zurückgeht. Dabei unterscheiden sich die Varianten der sich auf dieses Schema stützenden Theorien in der verschiedenen Bewertung der Entfremdung, die von "Verfallenheit" bis "notwendiges Moment der Entwicklung" reicht. Sie differieren weiter in der Zuordnung des Subjektes, wovon wiederum die Rolle des Menschen im historischen Prozeß abhängig gemacht wird. Daß der Mensch qua Mensch Subjekt der Geschichte ist, ist eine emanzipative Form dieser Theorie, während die mehr theologisch bestimmten Versionen ein übermenschliches Subjekt annehmen und den Menschen zum Durchgangspunkt nicht selbst verantworteter Prozesse machen. Und doch behalten alle auf dieses Schema gebaute Theorien das ursprünglich mythische Moment. Sie können innerhalb ihres Ansatzes nicht plausibel machen, warum sich ein so universal konzipiertes Subjekt in Verfahren einlassen muß, bei denen es den Überblick verliert, die es als fremd empfindet. Sie können auch nicht einsichtig machen, wie sich Versöhnung abspielen soll, wenn sie als Zurückholen des Verselbständigten in die unmittelbare Präsenz des Subjektes gedeutet wird. Sie sind nicht imstande zu zeigen, wie z.B. Versöhnung über Erkenntnis gelingen soll, die angesichts des komplexen Gegenstandes ja auch wieder nur methodisch verfahren kann und sich damit eines Fremden bedienen muß. Trotz dieser Widersprüche üben diese dichotomischen Konzepte eine starke Wirkung aus, die die oben beschriebenen Folgen haben.[1] Das ist nun nicht eine Spezialität der bürgerlichen Welt, wie Lukaçs es sehen möchte.[2] Es ist vielmehr interessant festzustellen, daß die Theorie in der Nachfolge

---

1) Vgl. S. 85 ff

2) Vgl. Lukacs, G., Die Zerstörung der Vernunft.

von Marx in der gleichen Befangenheit steht. Eingangs dieser Untersuchung wurde bereits auf die Vorwürfe hingewiesen, die Marcuse wegen seines Versuchs gemacht wurden, die marxsche Theorie in heideggersche Kategorien zu fassen.[1] Es wurde als Beginn einer lebenslangen transzendentalphilosophischen Verfälschung des Marxismus gedeutet. Nun ist die Vermutung geäußert worden, daß Heideggers frühe Philosophie auf einer durch Lukaçs vermittelten Marxrezeption beruhe.[2] Beides ist eigentlich nicht so unerwartet, wie es aus den Darstellungen zu entnehmen ist. Denn die neue, in den zwanziger Jahren beginnende Marxrezeption, die unter dem Einfluß von "Geschichte und Klassenbewußtsein"[3] einsetzt, bevorzugt den von Feuerbach beeinflußten jungen Marx, was dann durch die Entdeckung der "Pariser Manuskripte" gestützt wird. Marx hatte in seinen frühen Schriften, so z.B. in den "Thesen über Feuerbach", trotz seiner Angriffe gegen die bisherige Philosophie im Entfremdungs-/Versöhnungsschema gedacht und ein allgemeines Wesen des Menschen postuliert, dessen Subjekt das einzelne Individuum ist.[4] Dabei gilt die entfremdende Objektivierung des Menschen als notwendige Voraussetzung zur Wiederaneignung des menschlichen Wesens durch den einzelnen Menschen. Mir scheint es nicht zufällig zu sein, daß dieser Humanismus, den Marx später als eine bürgerliche Ideologie behandelt,[5] lange Zeit zumindest das Marxverhältnis in den nichtmarxistischen Ländern bestimmt hat und heute mit zur Version

---

1) Vgl. S. 1

2) Vgl. Goldmann, Lucien

3) Lukacs, G., Geschichte und Klassenbewußtsein

4) Vgl. Althusser, Louis, Für Marx. Frankfurt 1968, hier bes. S. 176 ff.

5) Vgl. ebd., S. 181 ff.

antistalinistischer Reformer gehört.[1] In beiden Fällen handelt es sich um die Selbstdarstellung spezieller Gruppen, die einmal gegen die Möglichkeit, mit stalinistischen Praktiken identifiziert zu werden, an einer Version der marxschen Theorie festhalten, die sich mit der nach dem Ersten Welstkrieg im Westen allgemein einsetzenden Wissenschafts- und Gesellschaftskritik und ihren theoretischen Konsequenzen trifft, und im anderen Fall eher ein Mittel des politischen Kampfes gegen noch vorhandenes brutales Verhalten der staatlichen Behörden gebrauchen. Dagegen haben die auf dem Strukturalismus aufbauenden französischen Marxforscher unter Althusser neuerdings einen "Anti-Humanismus" des späten Marx gegen den Humanismus der Frühschriften geltend gemacht.[2] Sie halten die Entdeckung der eigenen humanistischen Position als Ideologie für den wichtigsten Einschnitt im marxschen Denken.[3] Gegen eine wie immer gestaltete Annahme, daß der einzelne Mensch mit dem Wesen des Menschen identisch sei, stellt Marx die These, daß der Humanismus eine Ideologie von der Art sei, wie sie notwendig zum Menschen gehört. Offensichtlich sind Ideologien bei Marx als dem Menschen notwendige Verständnishilfen angesehen, die ihm seine Position als Schnittpunkt ihn übergreifender komplexer Strukturen überschaubar machen, ohne die Erkenntnis der ihn einspannenden Totalität zu sein. Das befreit den Menschen von dem Zwang eines Versöhnungsanspruchs, der auf eindeutige Identifikation von komplexer

---

1) Vgl. dazu z.B. Kosik, K., Die Dialektik des Konkreten, Frankfurt 1967; Marković, M., Dialektik der Praxis, Frankfurt 1968

2) Vgl. dazu neben dem bereits erwähnten Werk: Althusser, L., Für Marx, a.a.O., auch: Althusser, L., u.a., Lire le Capital, Paris 1965

3) Vgl. Althusser, Für Marx, S. 163 ff.

Welt und dem ihr anonym zugrundeliegenden Subjekt gerichtet ist, das angeblich das Wesen des Individuums ausmacht.[1] Marx erkennt ausdrücklich die wichtige Rolle einer humanistischen Ideologie als politisches Mittel an, das z.B. seine Funktion in den bürgerlichen Emanzipationsbewegungen hatte.[2] Deshalb sind für ihn die transzendentalphilosophischen Systeme von Kant, Fichte und selbst von Hegel, die neben den ökonomischen Theorien die Ansatzpunkte seiner kritischen Auseinandersetzung sind, Artikulationen jener Ideologie und folglich bürgerliche Philosophien. Denn in ihnen reifiziert sich das Selbstverständnis einer Klasse auf den Menschen überhaupt, was von ihm zum Anlaß genommen wird, es dadurch zu relativieren und als Ideologie zu "entlarven", daß er die Artikulation des Selbstverständnisses einer Klasse unternimmt, die nicht in der Lage ist, sich als das zu begreifen, was die bürgerliche Ideologie für den Menschen überhaupt nimmt. Das gelingt zunächst offensichtlich nur im Rahmen der Denkschemata der bürgerlichen Philosophie. Denn der Versuch, das Proletariat als totalen Verlust des Menschen zu formulieren, der in der Revolution aufgehoben werden soll, bedient sich der kritisierten Kategorien dieser Philosophie.[3] Und die Frage ist, ob Marx dabei nicht immanent dialektisch auf der bürgerlichen Linie weiterdenkt und deshalb das soziale Selbstverständnis der Arbeiter gar nicht erreicht, ja wegen dieser Befangenheit verfehlen

---

1) Der Begriff "Anonymität des Subjektes" in der Vergessenheit der Welt wird bei Husserl ständig verwandt.

2) Vgl. dazu erneut: Willms, B., Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts, a.a.O.

3) Vgl. Marx, K., Frühe Schriften, Darmstadt 1962, S. 503 f.

muß. Es scheint mir überhaupt fragwürdig, ob der Anspruch auf "Verwirklichung" einer radikalen Philosophie, die Marx in seiner Frühzeit als die Form der "Emanzipation des Menschen" ansieht, politisch wirksame revolutionäre Kraft hat.[1] Die "Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt",[2] treibt die - nach unserer Darstellung - auch neuerdings noch beanspruchte Rolle der Theorie in die äußerste Konsequenz. Der Intention, in der Theorie ein Mittel zu besitzen, die komplexe Wirklichkeit überschaubar zu machen, entspricht umgekehrt der Anspruch, die Wirklichkeit der Theorie gemäß zu gestalten. Theorie als Medium der Aufhebung der Entfremdung ist zugeordnet: Theorie als Einblick in das der Entfremdung zugrundeliegende Wesen, das es zu verwirklichen gilt. Die mit dem Entfremdungs-/Versöhnungsschema operierende Philosophie ist immer Fundamentalontologie, deren Verwirklichungsvorstellungen es an Plausibilität mangelt. Sie reichen von den Vorstellungen zur Aufhebung der Arbeitsteilung beim frühen Marx über Heideggers späte Rückkehr zur Mythik des einfachen Lebens bis zu Marcuses neuesten Utopien.[3] Eine solche fundamentalontologisch fundierte Theorie setzt die Wirklichkeit gegenüber dem Wesen ins Unrecht. Sie relativiert die menschliche Wirklichkeit nicht auf andere Möglichkeiten hin, was der Struktur des Bewußt-

1) Vgl. ebd., S. 505

2) Vgl. ebd., S. 504. Vgl. dazu: Althusser, L., Für Marx, a.a.O., S. 168 ff.

3) Vgl. Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, bes.: Bauen, Wohnen, Denken, S. 145 ff. und Das Ding, S. 163 ff.; vgl. Marcuse, H., Der eindimensionale Mensch, Neuwied-Berlin 1967.

seins entspräche, was an Analysen Husserls gezeigt werden konnte,[1] sondern total, d.h. auf nicht reale Möglichkeiten hin. Insofern geht eine strukturell so geartete Theorie nicht auf Veränderung, auch nicht auf revolutionäre, aus, sondern auf Resignation oder Zerstörung. Entweder überläßt sie im Bewußtsein, das "Eigentliche" zu besitzen, die Wirklichkeit sich selber, was zwar nicht der Tendenz, aber dem Effekt nach Resignation bedeutet, oder sie fordert ihre Vernichtung, indem sie das, was wegen seiner Komplexität nicht in die volle Verantwortung des einzelnen einholbar ist, verfügbar zu machen versucht. Der junge Marx hat in der Kritik der bürgerlichen Revolution diese Konsequenz in dem Versuch formuliert, das Proletariat als eigentlich revolutionäre Klasse zu definieren. Er disqualifiziert die bürgerliche Revolution als eine "nur politische",[2] d.h. als Revolution nur einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft. Marx sieht genau, daß diese Revolution das Unternehmen einer bestimmten Klasse ist, die "von ihrer <u>besonderen Situation</u> aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt".[3] Was hier im Namen des Menschen geschieht, setzt voraus, daß sich alle in der Situation dieser Klasse befinden. Die spezifische Situation des Angehörigen <u>einer</u> Klasse wird für den Menschen überhaupt genommen. Insofern ist der revolutionäre Anspruch, der sich menschheitlich gibt, mit Recht als "nur politisch" zu entlarven. Bedenklich ist nur, wie Marx im Gegenzug eine gesellschaftliche Gruppe sucht, die im Gegensatz zur Bourgeoisie die radikale Revolution, "die

---

1) Vgl. das Kap. 2.2. dieser Arbeit

2) Vgl. Marx, K., Frühe Schriften, a.a.O., S. 500 ff.

3) Ebd.

allgemein menschliche Emanzipation" vollziehen kann, ohne die Pfeiler des Hauses stehenzulassen.[1] Das Proletariat ist die Klasse, "welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann", "welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann".[2] Es soll nach Marx die Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand sein. Hier scheint mir die idealistisch-transzendentalphilosophische Denkfigur auf ihre äußerste Konsequenz hin strapaziert zu sein. Die berechtigte Kritik am bürgerlichen Selbstverständnis, in dem die eigene Position in der Gesellschaft auf den Menschen überhaupt reifiziert wird, was sich in den idealistischen Systemen artikuliert, provoziert Marx zu einer radikal menschheitlichen Lösung, indem er behauptet, das Proletariat stelle in seiner Entfremdung das menschliche Wesen schlechthin dar. Im Versuch, das Selbstverständnis der gesellschaftlichen Gruppe zu artikulieren, die sich nicht bürgerlich begreifen kann, weil sie von den realen Voraussetzungen dazu ausgeschlossen ist, reifiziert Marx in der Befangenheit des Entfremdungsschemas diese Ausgeschlossenheit auf reines menschliches Wesen überhaupt, das damit die Chance hat, sich von allen historischen und gesellschaftlichen Sphären zu emanzipieren. Was eigentlich eine solche totale Reduktion auf den Menschen bedeutet, ist wahrscheinlich am wenigsten denen klar zu machen,

---

1) Vgl. Marx, Frühe Schriften, a.a.O., S. 500

2) Vgl. ebd., S. 503 f.

die in der Aufnahme dieser Theorie in ihr Selbstverständnis gerade zu einer Klasse gebildet werden sollen. Daß das transzendentale Subjekt zur Artikulation des bürgerlichen Selbstverständnisses gehört, leuchtet von der sozialen Position des Bürgertums zur Zeit seiner politischen Emanzipation her ein, daß aber das Proletariat als die von der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossene Klasse die eigentliche Manifestation dieses Subjektes sein soll, wird schwer mit seinem realen Selbstverständnis zu vermitteln gewesen sein. Es sei denn mit genau den Mitteln, die Marx am Anfang der "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" aufgrund der Religionskritik endgültig für überwunden hält.[1] Denn daß die Schwächsten die Auserwählten und damit die eigentlich Starken seien, ist wohl anders als auf religiös-mythischem Weg kaum zu begründen.

Marx hat später von dieser radikalen Position gelassen. Er hat in der Lehre von den Ideologien, die er nicht grundsätzlich als falsches Bewußtsein abtat, sondern in ihrer notwendigen Funktion erkannte, das Mittel zur Distanzierung von seinem eigenen "Humanismus" gefunden. Die politische Bedeutung von Ideologien ist ihm dabei aufgegangen, was ihn ein anderes Verhältnis zur bürgerlichen Revolution und der Funktion ihrer Ideologie im "nur politischen" Kampf um Emanzipation dieser Klasse, d.h. um Selbstbehauptung, gewinnen ließ. Es gehört wahrscheinlich zu den Errungenschaften der bürgerlichen Emanzipationsbewegungen, daß die Möglichkeit einer sozialen Gruppe, sich im Namen der Menschheit befreien zu können, mit dem Scheitern der bürgerlichen Revolution, gemessen an ihrem eige-

1) Vgl. Marx, Frühe Schriften, a.a.O., S. 488 ff.

nen Selbstverständnis, selbst vergangen ist. Dazu hat Marx' Kritik gedient. Er hat in seiner späteren Position, die kritisch zu seinen Jugendschriften stand, die proletarische Emanzipation auch "nur politisch"[1] gesehen, d.h. von realen Möglichkeiten der Selbstbehauptung her und nicht mehr aus menschheitlicher Perspektive. Daß diese entscheidende Wende trotz der politischen Pragmatik des Leninismus innerhalb des Marxismus erst heute im Zusammenhang mit dem französischen Strukturalismus entdeckt wird, scheint mir bezeichnend.[2] Die Wirkung der marxschen Frühschriften und ihrer entscheidend bürgerlichen Implikate ist bis heute weder in der westlichen und östlichen theoretischen Marxrezeption noch in der marxistischen politischen Propaganda überwunden. Die starke Wirkung des jungen Lukaçs, der in Heidelberg unter dem Einfluß von Emil Lask gestanden hatte und von daher schon in untergründiger Beziehung zu Heidegger steht,[3] trifft sich in ihrer Rezeption des jungen Marx mit den Tendenzen der noch wirksamen bürgerlichen Philosophie.

Als wichtiges Element dieses Denkens in bürgerlicher Tradition wurde die Möglichkeit von Freiheit als Freiheit aus der Entfremdung dargestellt.[4] Daß dieses Denkschema nach wie vor

---

1) Ebd., S. 500

2) Vgl. dazu die schon erwähnten Schriften von Louis Althusser, bes.: Für Marx, a.a.O., S. 100 ff. und S. 168 ff.

3) Vgl. Goldmann, L., Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants, a.a.O., S. 241 ff.

4) Vgl. Gehlen, A., Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. in: Studien zur Anthropol. und Soziol.. Neuwied- Berlin 1963, S. 232 ff.

die Theorie beherrscht, war eine These dieser Arbeit. Dabei handelt es sich nicht nur um ein inhaltliches Element der Theorie, sondern um das Selbstverständnis von Theorie selber. Die Deklaration des einzelnen als mögliches Subjekt des Ganzen hält sich nach der massiven Metaphysikkritik auch des Logischen Positivismus natürlich nicht mehr ohne weiteres als inhaltliches Theorem. Aber sie ist eingegangen in den Anspruch von Theorie, als Reflexion, die durch den Positivismus der Wissenschaften verschärfte Entfremdungskrise des Menschen lösen zu können. Habermas hat neuerdings die wissenschaftliche und technische 'Ideologie' als so verfestigtes Selbstverständnis der gegenwärtigen Welt hingestellt, daß er die Lösung nur von der Reflexion erwartet, die "hinter ein historisch bestimmtes Klasseninteresse" zurückgeht und "den Interessenzusammenhang einer sich selbst konstituierenden Gattung als solchen" freilegt.[1] Diese Interessen sind für ihn von einer "metalogischen Notwendigkeit", wir können sie weder "festlegen noch abbilden", sondern müssen sie "treffen". Er sucht für das transzendentale Subjekt eine quasi-transzendentale Naturbasis, deren der Geist reflexiv "innewerden" kann.[2] Denn: "Die Leistungen des transzendentalen Subjekts haben ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung".[3] Hier wird der Anspruch erhoben, über die Reflexion auf die den Subjekten zugrundeliegende Basis ein Korrektiv des Positivismus zu gewinnen. Habermas verfällt dabei eindeutig auf das Schema des bürgerlichen Denkens, das

---

1) Vgl. Habermas, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', a.a.O., S. 91

2) Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse. in: Technik und Wissenschaft ..., a.a.O., S. 160 ff.

3) Ebd., S. 161

die Entfremdung durch Rückgang auf den eigentlichen Ursprung überwinden möchte. Das kommt klar in dem Diktum zum Ausdruck, das die "neue Ideologie", gemeint ist der Positivismus, ein fundamentales Interesse des Menschen "verletzt", was durch Reflexion in Erinnerung gerufen werden kann. Die Schematik von Verletzung und Heilung versucht, mit dem Argument, angesichts der Verfestigung der modernen Ideologie keine andere Wahl zu haben, bestimmte historisch gewordene und sozial zu ortende Interessen auf ahistorische quasiontologische Naturinteressen der Gattung hin hintergehen zu müssen. Das ist Rückzug aus der Gesellschaft, Resignation, die kaum auf eine verändernde Wirkung rechnen kann, oder es ist der Versuch, ein eigenes Interesse, vor dessen Durchsetzungsmöglichkeit man resigniert hat, dadurch aufwertend zur Geltung zu bringen, daß man auf quasi-transzendentale Strukturen hin reifiziert.

3.2. Theorie und Reflexion als Praxis

Im Laufe der Untersuchung konnte meiner Ansicht nach gezeigt werden, daß die vermeintliche Überwindung des Positivismus über eine auf Reflexion basierende Theorie nicht gelingen kann. Und das deshalb nicht, weil sich der Positivismus als Selbstverständnis der wissenschaftlichen Praxis lediglich als Variante jener aus bürgerlicher Tradition stammenden Theorieauffassung erwies, die sich als eine von allen übrigen Praxisarten des Menschen verschiedene Tätigkeit begreift. So ist die Bemühung, den Positivismus mit Hilfe einer reflexiven Theorie auszuschalten, als Versuch anzusehen, die im positivistischen Selbstverständnis der Wissenschaften zum Ausdruck gebrachte falsche Einschätzung der wissenschaftli-

chen Möglichkeiten, die mit Recht kritisiert wird, in einer anderen Tätigkeit des Menschen unterzubringen, statt zu bedenken, ob dieser Anspruch überhaupt vom einzelnen Menschen erfüllt werden kann.

Damit ist das Problem nicht gelöst. Ansätze dazu scheinen sich mir im Gang der Interpretation eröffnet zu haben. Der wichtigste liegt wohl darin, Theorie nicht mehr fundamental von anderen Praxisformen des Menschen zu unterscheiden, sie vielmehr als Bezeichnung für eine Praxisart zu nehmen, in der seine Rationalisierungsfähigkeit besonders zum Zuge kommt. Von daher wäre es dann notwendig, die Struktur der Praxisformen zu untersuchen und ihre Beziehung zueinander zu klären. Dabei wäre zu beachten, daß alle Erfahrungsbestände immer Elemente einer bestimmten Praxisstruktur sind, die nicht ohne Schaden isoliert für Wirkliches genommen werden können. So ließe sich das Selbstverständnis der Wissenschaften und ihre Selbstüberschätzung, die zur allgemeinen Ideologie geworden ist, anders relativieren als über die Reflexion, die in dem Anspruch, die durch Wissenschaften erhöhte Komplexität der Gesellschaft überschaubar machen zu können, die Selbstüberschätzung des Menschen forciert und damit die Krise verschärft.

Reflexion könnte dann in ihrer wirklichen Funktion, nämlich als die Praxis des Menschen betrachtet werden, mit deren Hilfe er seine Selbstidentifikation und Selbstdarstellung leistet. In dieser Funktion ist sie nicht als eine allen anderen Praxisformen überlegene anzusehen, sondern als <u>ein</u> Mittel, sich gegenüber dem komplexen Außen der Gesellschaft selbst zu behaupten.

Es wäre dann weiter zu klären, wie diese abgeklärte Auffassung von Theorie in das Selbstverständnis der gesellschaftlichen Gruppen eingehen kann, wie sie besonders zur Wandlung des Selbstverständnisses der Wissenschaften und der Wissenschaftler führen soll.

Dabei sind die in der Gesellschaft vorhandenen Selbstverständnisse als realer Wissensbestand anzusehen, und die Soziologie hätte sich darum zu kümmern, wie sie sowohl untereinander als auch mit den in wissenschaftlichen Theorien entwickelten Konzepten vermittelbar sind.

4. Literatur

Adorno, Theodor W., Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1956

-.-, Negative Dialektik, Frankfurt 1966

Althusser, Louis, u.a., Lire le Capital. Paris 1965.

-.-, Für Marx. Frankfurt 1968

Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. v. Jürgen Habermas, Frankfurt 1968

Beier, Horst, Soziale Technologie oder soziale Emanzipation ? in: Thesen zur Kritik der Soziologie, hrsg. v. Bernhard Schäfers, Frankfurt 1969, S. 9 ff.

-.-, (Herausgeber), Studenten in Opposition, Bielefeld 1968

Blumenberg, Hans, Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. Turin 1963

-.-, Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt 1966

Eley, Lothar, Die Krise des Apriori. Den Haag 1962

Flugblatt einer Berliner SDS-Gruppe. in: Jürgen Habermas, Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt 1969, S. 259 ff.

Franke, Berndt, Zum Problem der gesellschaftlichen Objektivität oder Kant und kein Ende. in: Thesen zur Kritik der Soziologie, hrsg. v. B. Schäfers, Frankfurt 1969, S. 50 ff.

Freyer, Hans, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1. A., Leipzig 1930, 2. A., Darmstadt 1964

Gehlen, Arnold, Der Mensch. 7. A., Frankfurt 1962

-.-, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. in: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied und Berlin 1963, S. 232 ff.

Goldmann, Lucien, Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Zürich 1945

Habermas, Jürgen, Theorie und Praxis. Neuwied und Berlin 1963

-.-, Zur Logik der Sozialwissenschaften. Philosophische Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967

-.-, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt 1968

-.-, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Sämtliche Werke, Bd. 17, 18, 19

Heidegger, Martin, Sein und Zeit. 6. A., Tübingen 1949.

-.-, Nietzsche. Bd. I und II, Pfullingen 1961

-.-, Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954

Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie. in: Zeitschrift für Sozialforschung VI, 1937, S. 245 ff.

-.-, Kritische Theorie, 2. Bde., Frankfurt 1968

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Amsterdam 1944

Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. Halle 1900. 4. A., 2 Bde., Halle 1928

-.-, Erfahrung und Urteil. 2. A., Hamburg 1954

-.-, Cartesianische Meditationen. Husserliana, Bd. I. Den Haag 1950

-.-, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Husserliana,Bd. 3, Den Haag 1950

-.-, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Husserliana, Bd. 5, Den Haag 1952

-.-, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana, Bd. 6, Den Haag 1954

-.-, Manuskript K X des Husserl-Archivs (Bemerkungen und Notizen Husserls zu Heideggers Werk "Sein und Zeit"), unveröffentlicht

-.-, Manuskript E III 3 (1933/34), unveröffentlicht

-.-, Manuskript K III 9 (1934/35), unveröffentlicht

-.-, Philosophie als strenge Wissenschaft. in: Logos, Bd. I, 1910/11; Erste deutsche Buchausgabe: Frankfurt 1965

Edmund Husserl, 1859 - 1959, hrsg. von H.L. van Breda und J. Taminaux, Phaenomenologica, Bd. 4, Den Haag 1959

Husserl und das Denken der Neuzeit, Akten des Zweiten Internationalen Phänomenologischen Kolloquiums. Krefeld 1956, hrsg. von H.L. van Breda und J. Taminaux. Phaenomenologica, Bd. 2, Den Haag 1959

Hülsmann, Heinz, Zur Theorie der Sprache bei Husserl, München 1965

Kosik, Karel, Die Dialektik des Konkreten. Frankfurt 1967

Lukács, Georg, Geschichte und Klassenbewußtsein

-.-, Die Zerstörung der Vernunft. Berlin 1955

Luhmann, Niklas, Grundrechte als Institution. Berlin 1965

-.-, Reflexive Mechanismen. in: Soziale Welt 17, 1966, S. 1 ff.

-.-, Soziologische Aufklärung. in: Soziale Welt 18, 1968, S. 97 ff.

-.-, Soziologie als Theorie sozialer Systeme. in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 19, 1967, S. 615 ff.

-.-, Selbststeuerung der Wissenschaft. in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft 19, 1968, S. 147 ff.

-.-, Die Praxis der Theorie. in: Soziale Welt 20, 1969, S. 129 ff.

-.-, Sinn als Grundbegriff der Soziologie. Unveröffentliches Manuskript, 1969

Marković, Mihailo, Dialektik der Praxis. Frankfurt 1968

Marcuse, Herbert, Der eindimensionale Mensch. Neuwied und Berlin 1967

Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1953

-.-, Frühe Schriften. Erster Band. Hrsg. v. Hans-Joachim Lieber und Peter Furth. Darmstadt 1962

Negt, Oskar, Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen. 4. A., Frankfurt 1969

Neumann, Thomas/Otte, Michael, Versuch, Soziologie als wissenschaftliche Praxis zu betrachten. in: Thesen zur Kritik der Soziologie, hrsg. von Bernhard Schäfers, Frankfurt 1969, S. 130 ff.

Noack, Hermann, Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt 1965

Popper, Karl, Das Elend des Historizismus. Tübingen 1965

Ritter, Joachim, Die Aufgabe der Geisteswissenschaft in der modernen Gesellschaft. in: Jahresschrift 1961 der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

Scheler, Max, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 4. A., Bern 1954

-.-, Vom Ewigen im Menschen. 4. A., Bern 1954

-.-, Die Wissensformen und die Gesellschaft. 2. A., Bern 1960

Schelsky, Helmut, Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. 1. A., Düsseldorf und Köln 1965

-.-, Abschied von der Hochschulpolitik oder die Universität im Fadenkreuz des Versagens. Bielefeld 1969

Wellmer, Albrecht, Unpolitische Universität und Politisierung der Wissenschaft. in: Habermas, J., Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt 1969, S. 249 ff.

-.-, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt 1969

Willms, Bernard, Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts. Stuttgart 1969

Wittgenstein, Ludwig, Schriften. Frankfurt 1963

Lebenslauf

Paul Wolters, geboren am 19.10.1929 in Krefeld
1936 - 1950 Schulbesuch in Krefeld
Abitur 1950 in Krefeld
Arbeit in verschiedenen Industriebetrieben
Studium der Philosophie, Germanistik, Pädagogik
und Soziologie in Freiburg i. Br. und Münster/Westfalen,
besonders bei Martin Heidegger, Wilhelm Szilasi, Joachim
Ritter, Benno von Wiese, Wolf-Dietrich Rasch, Dieter
Claessens und Helmut Schelsky
1965 Forschungsassistent bei Dieter Claessens
1970 Wissenschaftlicher Assistent an der Fakultät für
Soziologie der Universität Bielefeld

Am 19. Oktober 1929 wurde ich inKrefeld geboren. Nach der Volk schule besuchte ich mit kriegsbedingten Unterbrechungen von 1940 bis 1950 die Fichte-Schule zu Krefeld, ein naturwissenschaftliches Gymnasium. Dort legte ich am 4. März 1950 die Reifeprüfung ab. Nach vorübergehender Arbeit in Industriebetrieben studierte ich zunächst in Freiburg Philosophie bei Martin Heidegger und Mathematik. Von 1953 an studierte ich in Münster Philosophie, Pädagogik und Germanistik, vor allem bei den Professoren Joachim Ritter, Benno von Wiese und Wolfdietrich Rasch. Danach war ich zwischenzeitlich als Tutor in einem Studentenheim sowie im Schuldienst tätig. Dann übte ich mehrere Jahre eine Lehrtätigkeit für Deutsche Sprache im Rahmen der Kurse für ausländische Studenten aus. Von 1963 bis 1969 studierte ich in Münster Soziologie bei den Professoren Helmut Schelsky, Dieter Claessens und Niklas Luhmann. Von 1965 bis 1967 war ich bis zu dessen Weggang nach Berlin Assistent bei Professor Claessens. Seit Frühjahr 1970 habe ich eine solche Stelle an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld. Herrn Professor Schelsky danke ich für die stets hilfsbereite und verständnisvolle Betreuung dieser Arbeit.